思想與時代月刊 第四十期

中華民國三十四年二月一日

編輯兼出版者　思想與時代社
貴州遵義經歷司街十號

印刷者　文通書局印刷所
貴陽松山路七一號

第四十一期目錄預告

章太炎與西洋哲學　謝幼偉
孫明復石徂徠與程朱理學　繆鉞
新發現十二世紀初亞拉伯人關於中國之記載　周一良
固有文化與自然科學民主政治　李源澄
讀康南海歐洲十一國遊記　錢穆
林克著皈依宗教（書評）　陳立

定價表

每月一冊　全年十二冊
每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵包費（定費外另加）國內	郵包費（定費外另加）國外
零售	一	十二元	六角	照郵局規定辦理
預定半年	六	七十二元	三元六角	
預定全年	十二	一四四元	七元二角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將1.定單號數2.定戶姓名3.住何處定4.原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價，暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義經歷司街十號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬百元左右。

（三）投寄之稿，如不登載可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代

第四十期　民國卅四年二月一日

目次

論禪宗與理學　錢穆
萊布尼茲之玄元論要旨　謝幼偉
歐陽永叔治學之精神　繆鉞
地價的性質及其決定的因素　吳文暉
司開洛述「戰爭與史學」　楊聯陞
孔翰士近著「民族主義的概念」
述評　吳保安
穆萊評傳（書評）　張其昀

三論禪宗與理學

錢穆

頃來治學術思想史者，每以先秦爲一限斷，此實未爲諦當。以論政治，秦以前爲封建，秦以後爲郡縣。（封建之在中國，乃一政治制度，今以迻譯西方之社會形態，其間遂多牽混。）以秦爲之限斷，猶未失也。若論社會經濟，則不如以五代爲劃時代之界線。五代以前，中國爲門第社會，（有貴族而非封建，故舉舊稱，創此新名。）五代以後，則爲科舉社會，（此指以秀才與進士之考試代替唐以前之門第貴族言。）五代以前，偏於以北方黃河流域之大農經濟爲主，五代以後，則以南方長江流域之小農經濟爲主，此其異。儻論學術思想，則竊謂當以三國爲前後之界劃。今以兩漢以前爲中國學術之第一期，三國以下爲第二期，則此兩期間確然不同之點，有可扼要略說者。漢前之中國學術，乃爲經學子學爭衡之時代。以漢書藝文志言之，經學即六藝，屬於王官學，子學則諸子，屬於百家言，官學與家言之所由分，則在上下公私之間。秦博士鮑白令之有言，五帝官天下，三王家天下，官天下者，以天下爲公，家天下則以天下爲私。故知官學與家言，即以公私分也。以今語釋之，則王官學乃古代傳統之貴族學，而百家言則後世新興之平民學也。古代學術爭衡，大體在貴族平民兩階級消長之間。春秋以前，官師不分，政教合一，則學在王官，今世謂之貴族學。戰國以下，處士橫議，百家競鳴，則學在民間，（舊文謂之家人，）今世謂之平民學。官學必尙傳統，私學（此即家言）必趨分裂。（莊子曰，道術將爲天下裂。）自秦廷一統，而民間分裂之家言，乃有重務於融會調協之需要。此自鄒衍，呂不韋，劉安，皆有意於爲此。然僅主融會諸子，事纔得半。秦皇漢武間新儒蔚起，如易傳，如禮記，自伏生以至董仲舒，蓋莫非經學六藝其表，而家言子學其裏，始融會古者王官傳統與後世諸子家言而爲一，功乃得全。而秦皇之焚書，與夫漢武之立五經博士，亦莫非欲挽此官學家言分離之局而重縮之於一途也。今若割棄秦漢以下，觀爲別一系統，則先秦學術流趨，不明不備，而古者王官學與百家言之分合消長，亦將無可指說矣。至三國魏晉以下，其事乃迥然不同，蓋此下乃南北朝隋唐之佛教，與宋明理學迭起爭長之時期也。簡言之，此乃宗教與義理之爭，以昔人語述之，即所謂教理之爭也。

首舉此教理二字爲學術分野者，爲宋之謝靈運。其與諸道人辨宗論答法勗（見廣弘明集卷十八）謂華民易於見理，難於受教，故閉其累學而開其一極，夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟。此說也，已儼爲教理兩途開設疆域。佛法貴受教，貴漸修，儒學貴悟理，貴頓了，此乃佛教與孔學之不同，亦即將來理學與佛教之不同也。

同時竺道生亦云：由教而信，非不知也，但資彼之知，理在我表。資彼可以至我，庸得無功於日進，未是我知，何由有分於入照。豈不以見理於外，非復全昧，知不自中，未爲能照耶。今據謝竺二氏義，教理之辨，不僅異頓漸，亦復判內外。蓋教者資外爲知，故必漸修而僅信，理者由中起照，故必頓悟而實知。此即爲宗教與理學之大辨。竺道生又云：見解名悟，聞解名信。蓋宗教聞而信之，必資於外，理學見而悟之，本於中也。釋氏偏於教，而儒家偏於理，頓漸內外，遂爲魏晉以下迄於宋明學術爭衡兩大軌轍，綿歷逾乎千歲，其淵源非往者春秋戰國秦漢諸儒所得預聞矣。

佛家頓悟義，始創於竺道生。高僧傳云：生既潛思日久，徹悟言外。乃喟然歎曰：夫象以盡意，得意則忘象。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。於是校閱真俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。夫言善不受報，則三世輪迴，小乘佛法所資以爲宗教信修之大體已不立。曰不守滯文，頓悟成佛，則不隨言教，不立文字，即心即佛之宗門大義已顯豁。所謂頓悟者，指其入理。何以衆生皆能頓悟入理，則以衆生皆具佛性故。生公當涅槃後品未至，已言闡提皆當成佛。一時文字之師，誣爲邪說，擯而遣之。而生公又時舉理字，如曰理不從我爲空。（維摩經注）又曰：觀理乃覩。（法華注）又曰：真理自然。（涅槃集解引生公）後世宋儒之拈理字，此在生公當時亦已發舉其大意。故禪宗也，理學也，皆此第二期學術史上所謂問題中應有之義也。而遠在竺道生時，即已先著其朕兆，先建其端倪矣。換言之，不僅宋明理學之對魏晉以下之佛教爲一種教理之爭，即隋唐禪宗之在佛教，亦早已爲一種教理之爭。即竺道生大乘頓悟義之在佛教，亦早已爲一種教理之爭矣。故自魏晉以迄宋明，年逾千歲，而學術史上僅一中心問題，厥爲此外信內悟教理之爭。此其所以異於兩漢以前之儒家言也。

何以此千餘年之學術思想，乃爲一教理之爭乎？曰，此二者，貌異而情協，蓋此乃一事之兩面，皆所以闡其爲此，而禁[illegible]爲彼，皆將以爲吾人之持身涉世建一標的而一宗趨，而皆以個人之觀點爲中心。此其異於兩漢以前之學術者。兩漢以前，論儒家言，亦適自成爲一事之兩面。彼時之學術，則幾莫不以集體觀點爲重，故其精神意趣之所注，則以屬於政治社會大羣體制，與夫大羣功業者爲主。此不僅儒家爲然，即墨家法家道名陰陽諸家亦莫不然。惟道家獨爲有個人觀點之超脫。然既曰內聖外王，又曰王天下，曰應帝王，則亦未嘗不歸極於大羣體制與大羣功業也。故兩漢前之學術思想，以貴族與平民爲爭衡之分野，而其中心意識則在大羣體。斯時之人生理想與其寄託，即在政治社會之現實中，即以現世大羣爲歸往趨嚮之目標，此爲第一期學術之特徵。及夫魏晉之際，現世大羣之體制大壞，人生無所寄託，以往側重羣體意識之理想不足以資吾心之慰悅，於是轉

而期求個人之出路。老莊思想最先得勢，佛教亦乘機而入。宗教偏於外信，其轉途則爲內悟，事貌雖異，其偏重於以個人小我觀點爲中心則一也。故竺道生之大乘頓悟義，雖已爲一種教理之爭，而仍據於中之經典。禪宗自稱不立文字，爲教外之別傳，而仍依宗教之面目。宋明理學，始明白以反宗教爲理趣，然仍不免以個人小我觀點爲根柢，則仍未脫淨教下精神也。故宋明儒之與漢前儒，雖同爲儒家，同言心性義理，同講修齊治平，然一重集體，一重小我，斷然異轍，此在明清間諸儒，已能加以剖辨，而中國學術思想亦於此始復有轉途之兆焉。

嘗試論之，凡宗教必求出世，凡求出世者必以個人小我觀點爲出發，即以西方耶教論亦靡不然。然說者每以文藝復興爲西方個人主義之覺醒。就實論之，西方近代國家之興起，資本社會之形成，民權革命之演進，何一而非集體大群事乎？蓋西方自有文藝復興而始重現世，重現世則必重集體大群，此以異於中世紀之以個人靈魂出世觀念爲人生歸宿者，而中國自魏晉以下迄於宋明，其在思想界則正爲宗教時代，雖不如西方中世紀之甚，然其偏重個人與出世則一也。禪宗已不主出世，然仍沿舊轍遯迹山林，是不出世而逃俗也。不主來世成佛，不主往生西土，而仍自剃披入山，逃俗即出世之初步，唐之禪宗蓋欲擺脫佛教而未盡，宋明儒轉講修齊治平，不再逃俗，然必以個人之存心養性爲之主。明道曰：「不得以天下萬物撓己，己立後自能了當得天下萬物。」故知宋明儒到底偏向在如何立己，不如漢前儒偏向在如何了當天下萬物。若專據此點論，則宋明儒仍與禪宗一轍，仍是反教而未盡也。

在此期中，有一事當細辨者，言教則於佛教外有道教，言理則於儒家所言之理以外，復有道家所言之理，此不可不深論而明辨也。茲姑捨教而言理，蓋理有超於欲外者，有隨於欲後者。理之隨於欲後者俗諺謂之物理事理，理之超於欲外者，俗諺謂之道理情理。若據物理事理言，則宇宙間本無不合理之事物，凡一事一物之呈現存在於天地之間，則必有其所以呈現與存在之理，故曰無一事一物而非理。此指事理物理言也。子弒其父，理歟？曰理也。以事理言，其子必自幼失教，或竟得狂疾，或其他種種因緣，否則不至生心殺父。以物理言，或以刀繩，或以毒藥，其子必有所以殺父之具，否則殺業不成。故謂子弒其父爲非理者，乃指人理言。所謂人理，即俗諺所謂之情理與道理，而非物理事理也。人理與物理事理之別何在？曰人理起於欲外，事理物理隨於欲後。即如此子忽然起念欲殺其父，則必研尋如何得下手成殺之理，如以夜不以晝，以靜不以鬧，以刀繩毒藥，不以言笑涕吐，一切不得成殺之物。當知此皆理也，惟其理隨欲後，理爲欲使，欲殺則尋成殺之理，欲淫則尋逞淫之理，至於淫之與殺，其事合理與否，則非欲淫與殺者之所問，此所以謂之理隨欲後也。何以謂理超欲外，儻此欲淫與殺者，先自設問，我此欲淫與殺之念固理也歟，彼乃憬然惕然，自懲自艾，自謂非理，因此痛自裁抑，更不使欲淫欲殺之念再萌於心，此則更不

須外求如何退從如何生殺之事理與物理。蓋就人情人道言，根本不許有此從殺此以謂之理超欲，外理爲欲主也。儒家言理，常主前者，即超欲之理，而道家言理，則常在後者，乃隨欲之理也。道家主清淨無欲，何以謂其言理乃主隨欲之理乎？曰：道家言理，本於在外，理在自然造化，不爲人心內在之所有，順理所以全性，斯以謂之隨欲之理也。

孟子曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口，」此即超欲之理也。故曰：魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。又曰：可欲之謂善，蓋人欲有可有不可，如欲得妻則謂之可欲，欲踰牆而摟東家之處子則爲不可欲，欲生則謂之可欲，欲違義而偸生則爲不可欲。若專就物理事理言，則欲摟東家之處子，惟問如何踰牆如何而摟之不使而諍呼號，斯可矣。欲違義而偸生，則惟問如何而得偸生之道斯可矣。惟問欲之如何得遂如何而不得遂，不問欲之可欲與不可欲，此則專知物理事理而不復知有人理者之所爲也。物理事理之在道家則美其名而呼曰天理。庖丁告文惠君曰：官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，恢恢乎其於游刃有餘地矣。夫人苟惟養生之是欲，則惟求所以全生之理，得此則猖狂而逍遙，游刃而自在，事物無足害之者斯已矣。故道家尚道德而譏仁義，以道德爲天理，仁義即人理也。惟其僅主有天理（即事物理）而不欲復有人理，故道家之變流而爲權謀術數，此皆妙審事物之理以求遂我欲者。道家之又變，則流而爲方伎符籙。方伎符籙者，亦妙審事物之理以求遂我欲而已。道家主清淨無欲，然曰全性葆眞，蓋得之天者曰性，與於人曰欲，苟其得之天，則欲即性也，苟其與於人，則性亦欲也。其所謂神欲即天德也。其所謂天理，即大道也。彼之所謂循乎天理以全性而葆眞，此即易繫之所謂窮理盡性以至於命者。要之大體則理隨欲變，理在外不在內，在外者以其爲事物自然之條理，不在內者，以理不干性，與人率性不爲理縛。若建理縛性，此即道家所譏之仁義，爲傷害於性眞。此即儒道兩家言理之大別也。（道家言理語已詳第一篇，此不備舉。）

荀子則譏之曰，莊子知有天而不知有人，然荀子言理，實承道家，蓋與莊旨相近，亦主理隨欲後，而爲欲使，不主有超欲之理也。故曰：凡以知，人之性也，可以知，物之理也。（解蔽）此明言理在外物。又曰：心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治，心之所可失理，欲雖寡，奚止於亂。（正名）此明言中理即以遂欲，理隨欲後，而爲欲使也。故曰：聖人縱其欲，兼其情而制焉者理矣，夫何彊何忍何危。（解蔽）聖人苟通知物理，則可以縱欲，盡情而不過制，蓋物理即人欲之限際也。故理愈明，則欲愈得縱，情愈得盡矣。故曰：性者，本始材朴也，僞者，文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美，性僞合然後成聖人。（性惡）荀子之所譏莊子知天而不知人，蓋譏其知性而不知僞。性得僞而美成，猶欲得理而暢遂。苟以文理爲僞，即主理隨欲後矣。

故曰：禮義文理所以養情。（禮論）思物而物之，孰與理物而勿失之。（天論）又曰：天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以理則吉，應之以亂則凶。（天論）此所謂理，即莊生之所謂天理與夫所謂萬物之大理者。人能得此理以應物，則性遂欲足而吉，人不能得此理以應物，則性牿欲萎而凶。此荀卿之旨也。故治荀之學者，必尚知，必重積漸與修習，此其大較也。

荀卿之徒有韓非，今韓非書有解老喻老二篇之所言理，則亦隨欲之理也。故曰：理者成物之文，物有理不可以相薄。故理之為物之制，萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化故無常操。凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應，萬物得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。又曰：理定而後可得道。故定理有存亡，有死生，有盛衰。凡物之有形者易裁也，易割也。何以論之，有形則有長短，有大小，有方圓，堅脆，輕重，白黑。短長大小方圓，堅脆輕重白黑之謂理。理定而物易割也。故欲成方圓而隨其規矩，則萬物之功形矣。又曰：盡隨於萬物之理者，必且有天生。天生也者，生心也。故天下之道，盡之生也。故緣道理以從事者，無不能成。凡失其所欲之路而妄行者之謂迷，迷則不能至於所欲至矣。今眾人之所以欲成功而反為敗者，生於不知道理。眾人之用神也躁，躁則多費，多費謂之侈。聖人之用神也靜，靜則少費，少費謂之嗇。嗇之謂術也，生於道理。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。眾人離於患，陷於禍，猶未知退而不服從道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理以稱蚤服。今達於理者，其持祿也久，故曰深其根，體其道者，其生日長，故曰固其柢。（以上皆解老）又曰：物有常容，因乘以導之，因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道，不乘天地之資而載一人之身，不隨道理之數，而學一人之智，此猶宋人三年而成一葉之行也。故曰：恃萬物之自然而不敢為。（以上喻老）由此觀之，韓非之所謂理，所謂天地萬物自然之理者，皆指物理，隨順物理而因應得宜，則所欲遂而成，不隨順物理而因應失其宜，則所欲窒而敗，豈非理者所以遂欲，此以謂之理隨欲後邪。故莊老之謂道，荀卿之謂儒，韓非之謂法，三家者其立說宗旨各不同，要其主理隨後則一也。莊子曰：人相忘於道術，魚相忘於江湖。老子曰：使民老死不相往來。莊老之道，主於壞植散羣，人各因順乎自然以全其性而葆其眞。故莊老之道，其先也則曰清淨無為，其繼也則遁於山林江海而專神仙方術。荀卿韓非皆主有君臣國家，不欲使民散然人各懷其欲則無以善其羣，故必待聖王賢君出，為之制禮作法焉，荀主禮而韓主法，要之使人不敢竭其欲以壞羣之羣也。

嘗試論之，古今人類凡所以為制行之標的者，不外四宗，一曰天，二曰世，三曰物，四曰心。荀韓皆世宗也，在上者制禮作法以臨制乎其其下，使在下者不敢各展其所欲以亂羣，斯乃繫於羣以使各遂其欲者。而莊老則欲解散羣體，以謂凡使人不得恣其性而遂其欲，則皆羣體為之害，故必離羣造獨，而始人遂其性焉。然亦必因順乎天地萬物

自然之大理，而自節適其欲。夫而後我之慾得以全，而我之欲得以遂，此以謂之物宗也。斯二者其主有尊與卑異，其或主節欲或主遂欲亦各不同，然其所以爲節與遂者，則皆因應乎其外，不復主內心有理以爲欲之主。此則二宗者之所同也。宗天者，推本上帝，信於神道，凡上帝之所欲，我始欲之，上帝所不欲，則人斯捨其欲而不敢存。故曰天宗，心宗者，可欲不可欲，一判諸乎其心，而不論乎其外也。凡舉世之信教者皆宗天，崇法者皆宗世，考尋物理者皆宗物，主張人倫道德者則宗心。宗心者之所率循則曰理。此所謂理，乃超欲外，欲之背於理者不使存也。故理以調欲克欲，而與欲抗，不以隨欲而爲所使，亦如信教者則以天與欲抗。今所謂教理之爭，即爭其所以克欲調欲者，爲外本之天乎，抑內本之心乎，其所爭則在此而已矣。亦如世宗之與物宗，其爭所以遂欲也，亦爭其就尊以求遂，抑離尊而求遂乎之二途而已耳，

謝靈運之所謂理，亦主與欲相抗之理，不如莊老荀韓之所謂理也。故法勗之問難則曰：夫明達者以體理絕欲，悠悠者以迷惑嬰累。絕欲本乎見理，嬰累由於乖宗。此可見謝氏之所謂理，乃絕欲嬰累之理，即所謂理超欲外，而爲欲主之理也。則請鑑而觀宋儒之所謂理者何指。明道自言吾學雖有所授受，天理二字，却是自家體貼出來。夫曰天理，取與人欲對。（樂記滅天理而窮人欲。）宋儒常有此言，則此理乃超欲而爲欲主，決非隨欲而爲欲使矣。又曰，此理是自家體貼出來，則內悟之於一心而非外窮之於萬物矣。故曰學者識得此理，以誠敬存之而已。理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索。（仁識篇）蓋宋儒宗旨，既不如荀卿之主性惡，又不如韓非之尙刑法，復不如老莊之主壞植散羣，一任自然，又不能如釋氏之宗仰教義，信於外力，則其標宗立極，必未有一超於欲外而爲欲主之理。而此理者又爲我心之所可得而自悟，夫而後人道始得其綱紀，乃可以善羣而淑世也。然夷考程朱言理，則實有承襲莊老荀韓，涉及事理物理，此乃隨欲而資欲使，蓋與自己內心所能體貼之天理不同。此乃程朱自身之歧義，爲尙論者所不可不辨也。

明道曰：天地萬物之理無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之足之蹈之。又曰：萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長而陰消，善增則惡滅，斯理也，推之其遠乎。人只要知此耳。又曰：質必有文，自然之理必有對待。一不獨立，二則爲文。天文，天之理也，人文，人之理也。又曰：事有善有惡，皆天理也。此等所謂理，皆屬事理物理，乃莊老荀韓易繫之所謂理，而非孟子所謂理義悅心，猶芻豢悅口之理矣。否則理有善有惡，豈善之與惡，同悅我心如芻豢之悅口乎？又此所謂天地萬物之理，皆當觀化究變，從事事物物探索研尋而得，豈亦能由自家體貼乎。

程門言理，多偏於事物之理，此至伊川而始顯。伊川之言曰：一物須有一理。又曰：物物皆有理。又曰：事皆有理。又曰：理外之事即無。又曰：物即事也，凡事上窮極其理，則無不通。此皆明言理在事物。既謂物皆

有理，理外無事，合萬事萬物而總呼之則曰天。故曰：天者理也。又曰：天者自然之理也。又指虛，曰皆是理，安得謂之虛。虛即天，即自然也。天只有一天，故理亦只有一理，故曰天下只有一個理。又曰：萬理歸於一理。又曰：一物之理即萬物之理。然則何以不謂之自然而呼之曰理乎？曰只歸之自然，則更無可觀，更無可玩。蓋理者乃天地事物自然中之所以然也。惟其為所以然，故必有事夫窮格。故曰物理須是要窮。若言天地之所以高深，鬼神之所以幽顯，若言天只是高，地只是深，只是已辭，更有甚。此所謂已辭者，乃謂已然敘述之辭。莊老言自然，則僅於天地已然之敘述，伊川主窮理，乃求於已然中推尋其所以然也。伊川由此乃進而論及性與理之辨，曰天下言性，則故而已矣。言性當推其元本，無傷其性也。故而已矣者，即伊川之所謂已辭，皆止於敘述已然，推其元本，則窮及其所以然矣。故曰生之謂性，止訓所稟受也。天命之謂性，此言性之理。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受。若性之理也，則無不善。又曰：仁之於父子，至知之於賢者，謂之命者，以其稟受有厚薄清濁，然其性善可學而盡，故謂之性焉。由此言之，孟子之所謂性，在伊川之所謂理。蓋伊川之所謂性，指其稟受。稟受有善有惡，若言理則皆可學而至於善也。故曰：木可以為柱，理也，其曲直者性也，其所以曲直者命也。理性命一而已。此處伊川論性，實與荀卿無殊。彼謂性有曲直，則是謂性中可有惡也。謂木可以為柱，則如荀卿謂塗之人皆可以為禹也。然伊川此等處所謂理，乃屬可能之理，與其所主所以然之理又復不同。今若論所以然，則可謂萬事萬物皆本一理，若論可能，則不能謂萬事萬物皆可遂至一同然之境也。如謂木可以為柱，水火即不可以為柱。故伊川所謂天地萬物一理者，到底當主所以然言，不能主可然言。若主可然言，則惟專限於人性。若謂塗之人皆可以為禹始可也。故伊川又曰：動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天地，其理則一。此處所謂其理則一之理，決非木可能為柱之理，實相當於所以曲直者命也之命，可見伊川言理，自有歧義。惟伊川自為混同，其意謂凡所以然之天命，皆人事之可然，即此謂之理也。若如孟子所謂理義之悅我心，猶芻豢之悅我口，則是當然之理，與事物之所以然與可然者又不同，而伊川於此則殊少言及。其意蓋謂凡天命之所以然與夫人事之可然者，即當然也。

孟子言理，惟主我心之當然，故曰義內，又曰反而求之有餘師。伊川言理，因主事物之所以然與可然，故必推而索之於外。故曰理則須窮，性則須盡，窮理格物，遂為程門教法一大頭腦。伊川曰：「所務於窮理者，非道須盡窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便到，只是要積累多後，自然見去。又曰：人患不得其要，要在明善，明善在乎格物窮理。窮至於物理，則漸久後天下之物皆能窮，只是一理。伊川此處謂明善在乎格物窮理，則意在通理與善而為一。然善屬當然之理，至於窮物理則屬所以然與可然之理，二者究不同。伊川乃欲匯而通之，其

學願不易也。或問觀物察己，還因見物反求諸身否？曰：不如此說，物我一理，纔明彼即曉此，合外內之道也。語其大至天地之高厚，語其小至一物之所以然，學者皆當理會。又問致知先求之四端如何？曰：求之性情固是切於身，然一草一木皆有理，須是察。或問格物是外物是性分中物？曰：不拘。凡眼前無非是物，物物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。此皆伊川格物窮理之要旨。然父子君臣間之理，與水寒火熱之理實有不同。水寒火熱乃物理，父子君臣間則爲性情之理，一屬自然範圍，乃主所以然與可然者，一屬人倫道德範圍，乃主當然者。二者畢竟不能無別，烏得謂纔明彼即曉此乎。或人所問觀物與察己，外物與性分中物，確自有辨，今伊川混而同之，乃亦未見其有詳細之闡說。若曰合外內之道，此在明道定性書已言之，曰性無內外，聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，聖人之喜怒不繫於心而繫於物。此既伊川之所本。夫謂物之當喜，物之當怒，是已謂當喜當怒之理在物不在我也。不知離卻吾心，物是塊然之物，更不見有當喜當怒之理。我心之喜怒，與外物之自然，雖可相通，究屬兩事。今明道謂聖人之喜怒不繫於心而繫於物，是不啻謂我之喜怒不由心而由物，豈不成喜怒轉在外乎。此已顯背合內外之旨矣。若如伊川言物我一理，纔明彼即曉此，試問窮索一草一木之理，何從明得我心之當喜當怒。蓋喜怒乃性情之理，與草木無關。草木之理，則只是自然，只是物理，惟莊老之主於刳心去欲，又曰虛心應物，乃主一本諸自然。明道定性書本意近之，然明道所謂物來順應，猶可不失我性情之自然流露，若至伊川，主在事物上窮索，則窮索之極，既非物來而順應，又何從明善而達理乎。故程門言窮理，不得不並言居敬，當知居敬而窮，所窮即非事物自然之理，若曰性分中理，則明道已云以誠敬存之，不須窮索矣。故知伊川所論，實視明道爲流泛而愈遠也。

伊川又曰：性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善，發而不中節然後爲不善。故凡言善惡，皆先善而後惡，言是非，皆先是而後非，言吉凶，皆先吉而後凶。今按伊川何言動植性異而理一，此處又云性即理也，此性不知係專指人性言，抑兼動植言。若兼動植言，則蠢蠢者生，本無所謂善不善也。若專指人性言，則如云性有曲直，理可以爲柱，其間亦有辨，亦有不得謂性即理。大抵伊川言性，本有天地之性與氣質之性之別。今謂天地之性則便是天地之理，故曰性即理。又曰未有不善，此乃未落形氣一邊事也。故曰原其所自未有不善。若既落形氣，則性亦有善有惡，理亦有善有惡矣。伊川意恐如此。然試問天地間何處有不落形氣邊事乎。故程門性即理也之說，其實只一虛語。要之其論性則近荀，其言理則近莊，與孟子之所謂性善與義理悅心者自異也。

伊川亦時有依違騎閃語，如云致知在格物，格物之理不若察之於身，其得尤切，此即依違也。又曰入要明理，若止一物上明之，亦不濟事，須是集衆理，然後脫然自有悟處。然於物上理會也得，不理會也得，

此驗內也。若曰天地萬物之理，豈能不於物上理會，豈能察之於身其得尤切乎？伊川又言自其外者學之而得於內者謂之明，自其內者得之而兼於外者謂之誠，誠與明一也。又曰：聞見之知非德性之知，物交物，則知之非內也。德性之知不假聞見。夫既德性之知不假聞見，則其外窮事物之理，若伊川之所謂集衆理者，豈亦可不假聞見乎？若伊川之所謂自其外者學之而得於內，又豈非聞見之知乎？總之，伊川說理或內或外，自有其不可彌縫之罅隙。此自明道已不免，蓋至伊川而始顯豁呈露也。

朱子之理氣論，又沿襲伊川之說而推極之益遠者。朱子曰：大極只是天地萬物之理，先有個天理了，却有氣，氣積爲質，而性具焉。又曰：陰陽五行之理須常常看得在目前，此所謂天地萬物之理，與夫陰陽五行之理，皆非孟子所謂義理悅心之理也。朱子又曰：合天地萬物而言，只是一個理，及在人則又各有一個理。此處所謂理，始着落到人身上。朱子又曰：論萬物之一源，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同。（答黃商伯書）又曰：氣相近，如知寒煖，識饑飽，好生惡死，趨利避害，人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明。虎狼之父子，只是他仁上有一點子明，其他更推不去。恰似鏡子，其他處都暗了，中間只有一兩點子光。大凡物事稟得一邊重，便佔了其他底。如慈愛的人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多便遮了義，義多便遮了仁。又曰：人物之生，天賦之以此理，未嘗不同。但人物之稟受自有異耳。如一江水，你將杓去取，只得一杓，將碗去取，只得一碗。至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨以異。又曰：二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自氣而言之，則人物皆受是氣而生，自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞。物得其偏，故是理塞而無所知。今按此等處，朱子分說，實較伊川遠爲細密。伊川所言，多屬理同而氣異一邊，朱子補出氣猶相近而理絕不同，義始圓到。然既認人物之理有絕不同者，則如何又說纔明彼即曉此，如何又主即凡天下之物而格，以求其一旦之豁然貫通乎？

朱子又云：是他元不曾稟得此道理，惟人則得其全。如動物則又近人之性。又曰：如虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雎鳩之有別，物只有這一處通，便却專。人却事事理會得些，便覺泛泛。人與物以氣稟之偏全而不同，草木之氣又別，他都無知了。朱子此等處雖本伊川理一分殊，然較伊川圓密細到，然既謂他元不曾稟得此道理，則如何又要向他格。且不成父子之理向虎狼格，君臣之理向蜂蟻格。則知伊川晦翁即物窮理之說，終有歧義。朱子雖於人物之理分疏較密，然終沿襲伊川途徑，擺脫未能淨盡也。

朱子又屢稱伊川性即理也之說，或問枯槁瓦礫如何有理，曰：且如大黃附子亦是枯槁，然大黃不可爲附子，附子不可爲大黃。或問物之無情者亦有理否，曰：固是有理，如舟只可行水，車只可行陸。又曰：才

有物便有理，天下曾生個筆，人把兎毫來做筆，才有筆便有理。又問筆上如何分仁義？曰小小底亦消恁地分仁義。今按朱子謂死磚有理，此義實本莊老，莊老尚道德毀仁義，絲物理與人理本有界隔也。今伊川晦翁混而一之，故或問筆上如何分仁義，只能說小小底不消恁地分。然則格物窮理何爲不避，此等小小處，而欲一草一木，即凡天下之物而格乎？

朱子又屢辨儒釋異同，其言曰：上蔡云：佛氏所謂性，正聖人所謂心，佛氏所謂心，正聖人所謂意。心只是該得理。佛氏原不識得這理一節，便認知覺運動做性，如視聽言貌，聖人則視有視之理，聽有聽之理，佛氏則只認那能視能聽能言能思能動底便是性，視明也得，不明也得，他都不管，橫來豎來，他都認做性，此正告子生之謂性之說也。今按耳能聽，目能視，此正事物自然之理，若視思明，聽思聰，此乃別一理，乃人類當然之理，非天地萬物自然之理也。故禽獸亦能視聽，然禽獸之視聽無當人類道德之所謂聰明也，庶民均能視聽，然庶民之視聽，亦多無當於人類道德之所謂聰明者。朱子此處所謂視有視理，聽有聽理，此則超欲之理，非隨欲之理；乃人道之理，非天地萬物自然之理矣。朱子又云：釋氏只知坐底是，交脛坐也得，叠足坐也得，吾儒必要理會坐之理當爲尸。今按所謂坐之理當爲尸，則交脛叠足皆失坐理，若以伊川所言，理外之事則無，則交脛叠足而坐者，亦自有其所以交脛叠足而坐之理在。理字含義所認不同，自當緣此爭端矣。或問伊川，某嘗讀華嚴經第一眞空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如燈鏡，之類包含萬象，無有窮盡。此理如何？曰只爲釋氏要周遮，一言以蔽之，不過曰萬理歸於一理也。又問未知所以破他處，曰亦未得道他不是。然此知伊川於華嚴事理無礙之說，本未認其不是。故謂理外之事則無。今如朱子所云，豈非交脛叠足成爲理外之事耶。此等處皆是朱子細過伊川處。或問朱子，萬物各具一理，而萬理同出一源。曰釋氏云，一月普現一切水，一切水月一月攝，這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪通書只是說這一事，是朱子亦未因華嚴事理無礙之說爲未是。朱子仍不能門自脫出伊川圈套，故立論亦終自枝梧生歧也。

朱子又曰：知覺之理，是性所以當如此者，釋氏不知他但知知覺沒這理。今按此所謂知覺之理者，亦可有知覺當然之理，亦可有知覺之所以然之理。所以然之理則原本天性，當然之理則歸於人事。所以然之理與當然之理自有辨，今朱子謂知覺之理，是性之所以當如此者，是又混所以然與當然爲一也。朱子又曰：性即理也，當然之理無有不善者。今按理可以當然言，性不可以當然言也。性乃自然，否則可然，非當然也。伊川言理，殊少指當然，朱子屢稱理爲當然，此又朱子細過伊川處。然朱子仍必遷就伊川，則不免以性亦謂之當然。是伊川失之於理，而朱子失之於性，所失亦維鈞矣。蓋伊川晦翁所謂性即理者，皆指天地萬物自然之理言。物各有性，即物各有理，其實即物各有其自然也。如此立論，顯與莊老相通，惟程朱不肯如此說，故必推附於天地

萬物之所以然者，此所以然者則命也。中庸謂天命之謂性是也。今程朱自以命理合一說之，則天命即天理，中庸天命之謂性，到程朱便換成天理之謂性，蓋程朱既不認有天之諄諄然之命，遂以天命為天理，又以天理為太極，此程朱理字之一解也。夫天地萬物自然之理，有其已然，亦有其可然（將然之推說為可然）而木可以為杖，此可然也。伊川則謂是木之理。又有其不得不然，不得不然之謂必然，如大黃不得為附子，附子不得為大黃，舟必行水，車必行陸皆是也，此在朱子亦謂之理。凡此已然可然必然之理，皆物理，皆天地間自然之理也。復有所謂當然之理者，此與物理自然之理相別。木可以為杖，固不得謂木當為杖，此可然與當然之不同也。大黃不得為附子，固不得云大黃不當為附子，此必然與當然之又不同也。當然者固不能越出於自然，然而與自然不同。自然之中有必然，有可然，而無當然。蓋必有人之意見參乎其間，而後始有所謂當然者。人之意見，則有超乎欲而以為意見者，有隨乎欲而以為意見者。子欲弒其父，則必以刀繩，否則以毒藥，否則以手槍，蓋此數者始可以成殺，此乃物理之自然，若隨乎欲以言理，則殺父必以刀繩毒藥者即理也。苟超乎欲以言理，則殺父之事既為非理，為不當然，而刀繩毒藥之可以殺與必得殺，理在所不論。然則殺父之事何以為非理，事不當求之刀繩毒藥，而當求之人羣之意見。老莊主解散人羣，故於人羣意見擯棄不論。荀韓主團結人羣，然顧荀韓不信人心有超欲之理，故必待聖王焉，作禮定法以繩人羣於必從。孔孟則謂人心自有超欲之理，此孟子所謂禮義悅心猶芻豢之悅口也。故惟發明此理，斯人自知其可欲與不可欲，而當然即成為自然焉。夫苟以為不可欲，則刀繩毒藥之可以得殺與否，其事固可不論。若果以為可欲，其父有病，其子進藥，則不知大黃之為療與夫附子之為治，孰有當於其疾，孰為不當於其病，此則物理自然有不可以不論者。故即物而窮其自然之理，深明其必然與可然之性，乃深有益於人事之當然。否則孝子雖憂其父之疾，寧知大黃與附子之孰當乎。然謂窮格大黃附子之理，遂可以成孝子，則天下醫師皆孝子也而可乎？程朱立說，蓋幾乎教人以醫師為孝子，此則程朱混物理與人理之誤也。

夫苟不主於解散人羣，則必有人理焉以和會調協乎其間。此人理者，蓋不僅以遂欲，亦將以克欲，乃超乎欲之外而非隨乎欲之後者。孔孟則主人心自有此理，故待人心之自悟。荀韓則主人心不能有此理，故必待聖王之制禮作法以強人之從而服。釋氏之為教，則不如孔孟之期人悟，亦不如荀韓之強人服，乃求以起人之信而敎之漸修焉。若以釋氏比之荀韓，則釋氏之於孔孟蓋較近矣。何者荀韓束其外，釋氏固已誘其內。故曰釋氏近於孔孟。惟釋氏主於起信，信心屬內，而所信猶屬外。孔孟主於覺悟，悟心屬內，而所悟者亦在內。此超欲之理者，本於吾心所自有，則屬內而不屬外也。何以吾心自有此超欲之理，曰此亦天地之自然，人心自有此理，故即謂之性，性即自然也。生公主闡提皆有佛性，此即孟子道性善，人皆可以為堯舜也。夫既人人皆佛

性，則頓悟成佛外，信轉爲內悟，此釋家所以有教理之辨也。教理之爲辨，亦惟內外之爲辨而已。然釋氏畢竟與孔孟不同，釋氏主出世，而孔孟主淑世。逾夫隋唐禪宗與出世熱忱已衰，則明心見性，頓悟成佛者，乃有其弓繳無其鵠的，既不想望於往生，又不轉途爲淑世。禪宗尊宿乃疑若脫空而近世，朱子排釋，常以爲其不知有理者，爲此也。然其轉降近實，重視內悔，實爲自生公以來釋氏教理之爭之正統血脈，則不可誣也。程朱毅然以復明孔孟之道自任，而排斥禪釋，不遺餘力，乃其視理也則如散在萬事萬物，必使人即物而格之，即事而窮之，則轉內向外，反若莊老荀韓之爲近，視禪宗而更遠矣。故曰此爲一歧途也。必自象山陸子而後始爲真得孔孟之真傳。或問陸先生教人何先。曰辨志。曰何辨。曰義利之辨。孟子曰理義之悅心，猶芻豢之悅口，若言窮理則不知爲物理與人理歟。若言辨義，義則顯屬人事，無所謂物義者。此非謂自然物理有所不必窮，蓋謂先立乎大者，則其小者勿能奪也。故程朱曰居敬窮理，使人內外無所可，象山曰立志辨義，則今能自知能用力求之己心而即得矣。故程朱曰性即理，而象山則曰心即理。蓋言性，則枯槁無情，大黃附子皆有性，若言心，則惟人爲靈，理屬人倫，不屬萬類，此則所謂超欲之理非俟人之自悟於心不可也。

陽明承象山之緒，而所辨偶有未盡析者，故曰：物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶。此等處即陽明辨之未盡析也。夫忠孝之理乃人理，豈物理乎！惟陽明亦不免混物理人理而一之，故乃不得不謂天下無心外之物，又謂告子見一箇性在內，見一箇物在外，便見他於性有未透徹處，必謂性與物無內外之分，此則何以自異於晦翁之以格物窮理爲盡性之功乎！羅整菴困知記辨此頗明析，謂盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物耳。乾道變化，各正性命，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉。格物之格，是通徹無間之意，蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，我即物，渾然一致。又曰：吾之有此身，與萬物之爲物，孰非出於乾坤，其理固皆乾坤之理也，自我而觀物固物也，以理觀之我亦物也，渾然一致而已，夫何分於內外乎？以良知爲天理，乃欲致吾心之良知於事事物物，則是道理全是人安排出，事物無復本然之則矣。則如川上之嘆，鳶飛魚躍之旨，試以吾意著於川之流，鳶之飛，魚之躍，若之何正其不正以歸於正耶！又曰：人之有心固然亦是一物，然專以格物爲格此心則不可。於天地萬物上良知二字自是安著不得也。又曰：天命之謂性，自其受氣之初言也，率性之謂道，自其成形之後言也，蓋形質既成，人則率其人之性而爲人之道，物則率其物之性而爲物之道，然分既殊，其爲道也自不容於無別。若謂天地人物之變化，皆吾心之變化，而以發育萬物歸之吾心，是不知有分之殊也。夫發育萬物，自是造化之工用，人何與焉。故曰天人一理，而其分不同，人生而靜，此理固在於人，分則屬乎天也。感物而動，此理固出乎

天分即屬於人欲矣。所貴乎格物者，正欲即其分之殊而有以見乎理之一也。此理之在天下，由一以之萬，初非安排之力，會萬而歸一，豈容牽合之私。是故察之於身，宜莫先於性情。今按整庵所辨天人物理之間，可謂明析矣。凡陽明所謂孝親忠君之心，此皆性情也。性情豈即物理乎？又豈即造化乎？陽明之病，在推擴良知功能過其情實，即以之當物理，當造化，而晦翁之主格物窮理，又病在欲於造化物理中求性情，皆非理一分殊之旨也。人之性情雖與物理造化相通，雖亦爲造化物理中之一事，而究自有別。然整庵辨理字雖透徹，而終不免迴護晦翁，仍陷偏隅，此可於其論人之知識者見之。整庵之書曰：人之知識，不容有二，孟子何以不慮而知者名之曰良？非謂別有一知也，今以知惻隱、羞惡恭敬是非爲良知，知視聽言動爲知覺，是果有二知乎？夫人知視聽言動，不待思慮而知者亦多矣，感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡恭敬是非之發乎？四端之發，未有不關於視聽言動者，果何從而見其異乎？知惟一耳，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。整庵因言如此，整庵獨不悟孟子已有性也有命焉，君子不謂之性，命也有性焉，君子不謂之命之辨乎？夫知視聽言動，此孟子之所謂命，知惻隱羞惡恭敬是非，此乃孟子之所謂性。由前之知，可以格物理，由後之知，乃以達人理，此亦一理一而分殊也。整庵乃混而同之，蓋整庵仍主晦翁性即理之說，而不肯承認陸王之所謂心即理，因推演而說此，然則仍是混義理與物理而不分之誤也。

今再約而言之，有義理，有物理，義理者超乎物外，所以調欲，物理者隨乎欲後而以給欲。此二理字含義實殊。中國言理，如孟子則言義理，而莊周則言物理，蓋道家務期人性之自由而伸舒，而著於人性本身，不認有所謂理者，故老莊主於破棄羣體而求因應萬物得其宜，則內不爲羣所礙，外不爲物所逼，而我之天性始得舒張而滋榮，此莊老之旨也。其流爲神仙方術，此亦主擺脫人羣而支配萬物得其宜也。近代西方言科學，主自由，其態度與中國道家異，其理想趨於超越，則與中國道家實有其大體之相似。故科學發展之下，一方面當以無政府主義爲歸宿。否則得其一，失其二，人性仍無絕對伸舒之境，而無奈科學昌明，正賴羣力，若說無政府，即當犧牲科學之隆盛。即謂科學昌明而人盡自由，可以無政府，無羣礙，然人欲終不能盡此，如與影競走，終無及理。故以理給欲，理終不達。至如荀韓主以聖王制禮作法以制人之欲，拘人之性，而使人羣得以相安，以共勝夫外物，此則猶西方之言法治，要之非其極詣。科學日隆，法制日密，人性得遂於外物，而見絀於羣制，如陷泥窟，拔一足而他足又陷轉深，竟難脫出。凡此皆不認人性中自有理以調制其欲也。耶教則主存超欲之理矣，惟彼歸其理於天，亦不謂人心所自有，獨釋氏與他教異，他教皆尊天，釋氏則曰諸天奉行，不尊天而尊己。釋氏之所尊者佛也，佛者己心之內覺，則凡有心者皆可有覺也。故西方反耶教者在科學，而東方佛教獨有教理之爭。自小乘教而有生公之大乘頓悟義，又自生公之大乘頓悟

而有禪宗之即心即佛義，此皆佛教教義自身內部之演進，有其必然之趨勢，而佛主出世，孔孟則主淑世，惟其謂人心自有超欲之理則一，故自禪宗又一轉而為宋明之理學，又自程朱一轉而為陸王之心學，此亦一種教理相爭之階段中所自有之演進也。

若論中國之道教，則實為道家思想之墮落，自莊老清淨折入神仙方術，又折而成符籙道教，此皆倒退，非上進，然要之皆屬個人主義，皆為因應物理以求遂我之欲也。道教中陳義稍勝者，亦不過曰清淨修鍊而止耳。此於所謂教理之爭者無涉，特其重個人，重自然，注意研尋造化物理，此則猶於此第二期學術思想史上有其重要之位置耳。

今論本期思想之轉變，則晚明之際已露端倪，斯時也，以個人觀點為中心之趨勢漸衰，以大羣集體觀點為中心之要求漸盛，於是明清之際之學者，乃有由王返朱，由宋返漢，由後代返先秦之趨勢。何以由後代返先秦，乃先之以由王返朱乎？曰：若以第二期學術思想之大統言，則陸王乃其正果，然陸王主心即理，其精神意趣，專一內嚮，其弊更偏於以個人觀點為中心，程朱博觀物理，旁及自然，精神稍稍闊越，故必自此轉途，乃為折入先秦之先導也。惟滿清以部族政權，盜憎主人，學術思想受其桎梏，故有清二百四十年，乃不得自由向榮，而心力智慧大湊於古經籍之訓詁考訂，此固非明清之際始兆之所指。而此第三期新學術之曙光，乃不得不遲於清政權之解紐。繼此則西風東漸，已非中土學術閉關自守之時，中外交會，發端實大，窒害不兩，亦莫宜矣。

今請附論戴東原之所以評宋儒之言理者以畢吾文。考東原著書，先有緒言，後有孟子字義疏證，而二書所論理字含義亦微不同。緒言之說曰：自然之極理是為理，期於無憾所謂理也，理非他，蓋其必然也。就天地人物事為求其不易之則是為理，理要其後，非原其先，知條理之說者，其知理之謂矣。心之精爽所照者不謬，是謂得理，可否之而當，是謂理義。凡此之所謂者，皆自然物理也。故曰古人多言命，後人多言理，異名而同實，蓋命之與理，皆造化物理，皆即自然也。又曰：宋儒推崇理，於聖人之教不害。蓋東原既以造化自然之物理為理，此與程朱格物窮理之說差近，故謂其於聖人之教不害也。及其為孟子字義疏證，而所詮理字之含義乃稍稍變，故曰：理者情之不爽失也。未有情不得而理得者也。又曰：理者存乎欲者也。凡事為皆有欲，無欲則無為矣。有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理。又曰：通天下之情，遂天下之欲，權之而分釐不爽謂之理。至是而東原乃歸重於人之情欲以言理，然人之情欲，亦自然也。隨其後而給之，以使之暢遂，無夭折者理也，則東原之所謂理，仍不能自脫於物理自然之理也。惟曰：天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平也。此始有當於孔門之所謂恕道，乃始駸駸乎超越物理而達於人理之境，然東原固未知有所謂性情之理者。故言恕而不言忠，則其所以為恕者本在外而不在內。豈孝親忠君亦由以我之情絜人之情而

始得乎？孟子之所謂良知良能者，豈亦認識乎？惟其不認人心內在自有理，故必向外求之，向外求之則皆物理，非性情之理也。東原之言曰：「苟捨情求理，其所謂理，無非意見也。宋儒言理，如有物焉得於天而具於心，於是未有不以意見為理之君子。」彼東原之所謂情者，不知其何指。若曰惻隱羞惡恭敬是非為情，則東原之言洵是矣，若專指饑寒號呼男女哀怨者以為理，是東原仍不認人心內在自有理，仍以理為在外，隨欲以給欲之理也。夫饑寒男女之欲，人禽之所同，惻隱羞惡恭敬是非之情，則人類之所獨，故自物理以觀人理，則人理者實所謂人之意見耳。若孝弟忠君，此豈自然物理之所有，此豈非人之意見乎。特此所謂意見者，乃非一人之私意見，而實為人類之公意見，此以不謂之意見而謂之理也。然則此種意見，顧得謂非得於天而具於心乎？若東原之折宋儒者，其實皆不足以折宋儒也。惟程朱言理，不能徑就此人意見者求之，而顧外求之天地萬物，此則程朱之失，蓋滑襲莊周荀卿而不自知，至東原者，則又滑襲莊周荀卿以折宋儒，此真所謂楚固失之，齊亦未得者也。故東原之折宋儒，實自晉宋以來教理之爭之逆流，未足以定前賢之是非，而開後學之新軌也。

萊布尼茲之玄元論要旨

謝幼偉

在歐洲大陸之理性派中，萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz公元一六四六——一七一六）實與笛卡兒（Descartes）及斯賓諾莎（Spinoz）三人齊名。以德國哲學論，吾人可視萊氏為德國唯心主義之先驅。雖康德（Kant）與黑格爾（Hegel）之系統，亦可謂已由萊氏植其基。由文藝復興以至啟蒙運動，萊氏為其間之一過渡哲人。一方面，彼充分表現文藝復興期中之科學精神，一方面彼又為啟蒙運動之創始者。與斯賓諾莎比，斯氏哲學似尚為傳統思想所束縛，而萊氏則已衝破傳統思想之藩籬。故在某一意義上，萊氏哲學實最能代表近代哲學之精神者。英哲羅素之推尊萊氏，（羅氏有「論萊氏哲學」一書）非無故也。

本文之作，目的在將萊氏哲學作一簡單明確之敘述，為讀者理解近代哲學思潮之一助。故說明重於批評。但欲說明萊氏哲學，當先了解萊氏之哲學問題。據吾人所知，西洋哲學自古代亞里士多德以迄近代之斯賓諾莎，其間哲人所最注意之問題乃為實體（或本質）問題（Problem of Substance）。實體為一抑為多？實體與屬性（Attributes）間之關係又為何？類似之問題，皆為以往哲人所熱烈爭論者。然其中有一問題為萊氏所注意。此一問題為實體之聯續（Substance as continuous）概念如何為能與實體不可分割之原素所成（Substance as Consisting of indivisible elements）之另一概念相調和？蓋此兩概念表面似不相容者，而萊氏則

思加以調和。換言之，萊氏之問題乃全體與部分如何聯絡，以使全體成爲真聯續而又不與真雜多（Real multiplicity）之部分相衝突之問題是。因如吾人謂全體爲聯續的，爲真正之統一體，實無異謂此全體如可分，則必爲無限的可分。若非無限的可分，則此全體將由不可分割之原素合成，而此全體可喪失其聯續性。故如此全體爲真聯續，則此全體似不能有真區分，亦即不能有真部分（Real parts）。另一方面，如此全體爲真部分所合成，則若是之部分必彼此分離，必互相界域，因而所合成之全體，即非真聯續，亦非真統一。吾人既需要有真正統一之全體，吾人亦需要有真部分。吾人不能謂全體真而部分假，亦不能謂部分真而全體假。吾人不能爲全體而犧牲部分，亦不能爲部分而犧牲全體。吾人如何能使全體與部分真，同時復免除其間之矛盾，此即爲萊氏哲學上所企圖解答之問題。

萊氏哲學問題既如上，萊氏乃思從其時之哲學界與科學界求一答案。哲學方面萊氏所發現者，一爲斯賓諾莎之主張，一爲笛卡兒之主張。斯氏主張爲宇宙實體乃唯一，無限，非決定或無條件者（Indetermined or unconditioned）。因「決定即爲否定」，物之有所決定者，亦即有所否定。例如，「此物爲紅」，即涵蘊「此物非白」。「此物」即爲有限而受決定。有限而受其他部分之決定者，不能謂爲實體，亦不能謂爲真實。以故，斯氏之實體，遂無真實之部分。以部分乃有限而受決定，故此乃爲全體之統一與聯續，而犧牲部分之真實者。反之，笛氏主張爲宇宙實體非唯一的，有神之實體，思想之實體，及擴延之實體。此三種實體，似彼此分離而獨立。嚴格言之，笛氏之實體已喪失其統一性。且笛氏所謂擴延的實體，或物質的實體，又爲量的而非質的。因之，在笛氏系統中，全體與部分間之關係，乃純粹爲量的關係。但純粹之量，依萊氏意實等於無。蓋謂物之實體爲擴延，則此擴延者爲有物？抑無物？無物之擴延，實無意義。有物之擴延，必有性質。無質之物，不可思議。兼之，純粹之擴延，亦不能有部分。因無物可分，即無可分。故幾何學上之點，乃屬抽象，不能比擬也。是笛氏之實體，不惟無統一性，且亦無真實之部分。可見斯，笛二人之說，均不能滿足萊氏之要求。至科學方面，則萊氏所發現者爲原子論。原子論之主張爲，宇宙實體，乃由無數之真實部分，亦即原子所構成。惟萊氏認爲，原子之爲物，非真不可分。即視原子爲真不可分，視原子爲宇宙之終極實在，然此原子世界已非統一體，亦非聯續體，而僅爲一堆原子之集合。此則乃爲部分之真實而犧牲全體之真實。次則，原子論者之實體觀，亦與笛卡兒之實體觀相同，均爲量的而非質的。然量的實體必爲無限可分，而無限可分即喪失部分之真實。故原子論之說，亦不能滿足萊氏之要求。誠以萊氏要求乃在尋覓一種實體而具備下列各條件者：一，實體必爲真實；二，實體必不可分割；三，真實與不可分割之兩概念須調和；四，不可分割與全體之聯續兩概念亦須調和；五，真實之元素非量的；六，全體與部分間之關係，亦非量的關係；一與

言以蔽之，萊氏之要求，乃在成立一種實體內包說（Intensive doctrine of substance）。此實體內包說乃在避免實體外延說（Extensive doctrine of substance）之錯誤。以根據實體外延說，非如斯賓諾莎之將部分歸併於全體，即如原子論者之將全體割裂為部分。此均非法之譽者。但實體內包說，則認為全體與部分間實有不可分離之關係。吾人所見，一切狀態，決定與職能，固皆為此全體之狀態，決定與職能，然此種種表現則非表現於唯一之實體，而表現於（或象徵於）各各獨立之個別實體。故部分之決定，不離乎全體，而全體亦非僅為獨立部分之集合。每一部分，在某一意義上，必含藏全體於本身，而全體亦必於某種方式上，滲入於部分，且由之而表現焉。由此部分之真實足以顯示全體之真實。無真部分亦即無真單位（Real units），即無真全體。此能表現全體於本身之真單位，果何物歟？此即萊氏所謂玄元（Monads）。玄元乃萊氏提出以解答此哲學問題者，亦萊氏認為其時之哲學界與科學界所未認識之一物也。

玄元為萊氏哲學上之一中心概念，此一概念之理解，即為對萊氏全部哲學之理解。故將萊氏所謂玄元解釋明白，亦即已將萊氏之哲學解釋明白。關於萊氏所謂玄元，可分數點而加以說明：

（甲）玄元之性質　吾人須首明萊氏所謂玄元之性質。第一，萊氏認為玄元乃簡單而不可分割之實體。萊氏於所著「玄元論」（Monadology）開章明義，即曰：「吾人此處所將論究之玄元，非他，乃簡單之實體而加入於複合物中者。所謂簡單，即無部分之意而已。」（玄元論第一節，以下非特別註明，所註節數，均指玄元論。）蓋有部分者，即非簡單。有部分者，亦非不可分割。無部分者，無可分。無可分，始成其為真實。否則，若可分，即無限可分，而無限可分者，非真實故。玄元須為真實，故必為簡單而不可分割者。第二，萊氏認為玄元乃一種生動之力（Living force），視玄元為一種能力，其於實體之說明，遂從數量的說明變而為質的說明，所以異乎笛卡兒之擴延說者。笛氏謂宇宙變化由於物質運動，而運動則恆常不減。萊氏意見不然。萊氏認為運動之根據在能力。物質無能力，決不能動。必一切玄元皆為能力，然後有運動之可能。因曰：「玄元亦有某種自足性，所以使玄元成為其內在活動之泉源，使成為所謂非物質的自動機。」（一八節）玄元皆為能力，故玄元均能自動。玄元之運動與變化，乃玄元自身之運動與變化，係由其內在原理而然者。（十一節）故事實上一切皆動。所謂不動者，[illegible]較能動者，視較不動者，則較不動者[illegible]變化是恆常的不滅者，實為能力。且玄元已非擴延[illegible]則不能有擴延，不能有形狀，不能有[illegible]（[illegible]節）則玄元非物質的，而為精神的。玄元之為能力，[illegible]乃為一種精神的能[illegible]。第三，萊氏認為玄元乃一種自我概念。玄元有如自我。吾人經驗中自我為真正統一體，為不可分割而又能有[illegible]數變化者。此即為玄元之特徵。且自我有知

覺，玄元亦有知覺。所謂玄元之知覺，乃從玄元之代表全體而言。萊氏曰：「包含及代表雜多於統一中，或於簡單實體中之狀態，非他，即所謂知覺。」（一四節）玄元之代表即為玄元之知覺。以部分而代表全體，自此部分言，部分即有知覺。因又曰：「此內在與外在之關聯，或內在中而代表外在，簡單中而代表複合，統一中而代表雜多，實即構成知覺。」（見萊氏書札）故在萊氏，一切代表，當為知覺。次則，自我有慾望，玄元亦有慾望。所謂玄言之慾望，即玄元自身從一狀態變為另一狀態，或從一知覺過至另一知覺之謂。萊氏曰：「產生變化或促使一知覺過至另一知覺之內在原理之活動，可名為慾望。」（一五節）故慾望乃玄元趣動或玄元內在發展之因。玄元所以與自我無異者在此。第四，萊氏認為玄元乃一種全體概念。所謂玄元為全體概念者，乃自玄元之表現全體而言。因每一玄元，雖僅為一單位，然每一玄元實反映或表徵全體者。全宇宙表現於一玄元中。一玄元等於一宇宙——一縮小之宇宙。萊氏嘗曰：「現此種之一切創造品對每一創造品，及每一創造品對一切創造品間之聯絡或適應，其意即謂每一簡單實體均有表現一切其他之關係，因之，每一簡單實體成為宇宙之一永遠生動之鏡。有如同一城市，從各各不同方面以觀，顯現極為不同，似成為無數之狀態。雖即如此，然以簡單實體之數無量，故似亦有無量不同之世界。然實際，則此乃每一玄元，各依其特殊之觀點，對單一世界而得之各各方面而已。」（五六及五七節）其言至為明顯。惟吾人所感知者，玄元與全體之關係，非如大之於小或包容之於包容者間之關係。玄元與全體之關係，乃如象徵與被象徵，或符號與符號所指物間之關係。每一玄元僅從某一觀點而代表全體。玄元之包藏全體，則在使全體能純由玄元之內部而發展耳。此玄元為全體之概念之真意也。第五，萊氏認為玄元乃判斷之主辭。所謂玄元為判斷之主辭者，萊氏之意以為，每一真命題，其賓辭常包含於主辭中。一切對主辭有所言者，主辭必已藏有之。故能明主辭之概念，即能明此主辭所當有之賓辭。因曰：「主辭之內容必常包含其賓辭，以使一人之完全理解之主辭之概念者，亦能知附屬於此主辭之賓辭。」（玄學談話，英譯本，一三頁）例如，吾人所能加於亞當之賓辭，即在亞當之主要觀念中藏有之。此亞當之原始觀念，實包含一切已現與未現之事實。雖吾人今日之一切作為，亦涵蘊於其中，而莫能或外。玄元亦然。玄元包一切，攝一切。有如予今日下午三時在遵義執筆寫此一文，亦為已定之事實，已蘊藏於玄元中者。世間一切無往而非已定，亦無往而非已蘊藏於玄元。一切僅由玄元自內發展而來耳。以上五點，已足以說明萊氏所謂玄元之性質。

（乙）玄元間之關係　吾人已明瞭萊氏所謂玄元之性質，次當明瞭各玄元間之關係。第一，萊氏認為玄元乃不能包含另一玄元者。蓋玄元為簡單而無部分之實體。凡無部分者，亦無方所。無方所者，無包含另一物之可能。故玄元即不能實際上包含另一玄元於其中。

否則，玄元爲非簡單。第二，萊氏認爲玄元與玄元間乃不能互相影響者。此一玄元不能影響另一玄元，另一玄元亦不能影響此一玄元。玄元之間，不通聲氣，絕無往來。萊氏因曰：「吾人亦無法解釋一玄元如何能爲其他創造的事物更改其性質，或產生內在的變化。因欲在玄元中改變任何事物之位置，實不可能，或設想在玄元中有任何內在運動，能被產生，被指導，被增減於其中，亦不可能。惟此一切，對複合物言，則爲可能，以在複合物中，可有部分間之變化故。玄元間乃無窗戶可爲任何物所出入者。」（七節）蓋玄元之要素爲性質。如玄元間有往來，則玄元之性質可互換，而玄元將喪失其獨有之要素。故玄元之間，如有影響，其影響必爲理想的。（五一節）所謂玄元之自動與被動，乃依玄元知覺之清晰或混亂而言。「玄元之有清晰知覺者，則以自動之名加之；而其知覺混亂者，則以被動之名加之。」（四九節）第三，萊氏認爲世間無兩玄元爲相同者。世間無絕對相同之玄元，因之，世間亦無絕對相同之兩物。萊氏曰「故每一玄元必須與每一其他玄元不同。因在自然中，實永無兩物完全相同，以致不能在其中發覺一種內在之差別或最低限度之覺一種根據內在性質之差別。」（九節）雖兩滴水或兩滴牛乳，若在顯微鏡下而加以觀察，亦可識別其彼此間雖微小之差異。蓋每一玄元均從某一觀點而代表全宇宙。玄元無限，而宇宙即可表現於一切可能之觀點。因而，一玄元之表現必與另一玄元之表現有一極微細之不同點，此不同點，非數目之不同，而實爲性質之不同。謂有性質絕對相同之玄元，乃事之不可能者。此即普通所謂萊氏之「不可識別之同一原理」（Principle of the identity of indiscernibles）。依此原理，世間無不可識別之兩個個體，亦即無不能識別其性質相異之兩個個體，否則個體不復成其爲個體。第四，萊氏認爲玄元與玄元聯絡成爲一種系列（Series）。此種系列，以前述原理之關係，每一玄元與其次一玄元間有「性質上至微細之不同。」然此不同點，則非吾人之感官或想像所能識別。以故，在此種系列中，吾人不能確知一玄元之起訖，而此種系列乃成爲聯續之系列。例如，在動，植，礦物間；吾人實際亦不能分別其明確之界劃。蓋「人乃與動物相聯，動物與植物相聯，植物與化石相聯：而化石則復與吾人之感官與想像所表現爲死而無機之物相聯」（見萊氏書札）自然界中無不聯續者。由是，萊氏以爲玄元之不可分割性與全體之聯續性，乃獲得其調和之道。第五，萊氏認爲玄元與玄元間存有預定之和諧（Pre-established harmony）。因玄元既無窗戶，各各獨立，老死不相往來；同時，一玄元又與其他玄元互相聯絡成一系列，則玄元不運動變化則已，一有運動變化，勢必影響或牽動其他玄元，否則不能謂爲聯續。如是，玄元之獨立與變化，即發生衝突。此爲一困難問題。萊氏乃提出其預定和諧說以解決其困難。萊氏曰「但在簡單實體中，一玄元之影響另一玄元，則僅爲理想的。唯經由神之媒介，然後一玄元能有其結果。蓋在神之觀念中，任

何玄元均能正當要求神於統制其他玄元於事物始生時，亦當顧慮及此。因一創造之玄元，既不能有任何物理影響及於其他玄元之內部存在，則惟有由此原始的統制，然後一玄元能依賴另一玄元。」（五一節）所謂原始的統制，亦即原始的安排，即造物神造宇宙時，每一玄元之內部發展，皆已經預先安排。此安排為一玄元有變化，則其他玄元亦有變化與之相應，有如影之隨形。此一玄元之內部變化，雖與其他玄元之內部變化不同，然各各調和，絕無衝突。此一玄元不知另一玄元如何變化，惟彼此之變化則若預定者然。我不能不如此變化，你亦不能不如此變化。例如，我今日不能不到課室上課，學生亦不能不到課室聽課。我與學生乃相約一齊到課室者。此種預定和諧擴展至身心關係上亦如此。萊氏認為身心間之關係，亦為預定之和諧。彼嘗曰：「此諸原理予我以一種自然的說明之道，即說明靈魂與有機身體間之聯結或互相契合。靈魂遵照其自身之規律，而身體亦遵照其自身之規律。彼等乃經由一切實體間之預定和諧而彼此互相契合，因彼等均為一而相同之宇宙的代表故。」（七八節）因而身不能影響心，心亦不能影響身，身心之間，無所謂交感。惟身心之間有預定之和諧，故身心動作，似若互相影響。實際，則身依其自身之規則而變化，心亦依其自身之規則而變化，但身有變化時，心有變化，心有變化時，身亦有變化，而彼此間之和諧，則為預定。此猶如時計之和諧，為製造時計者所預定，或猶如合奏之樂之和諧，為作曲者所預定。由上述五點，萊氏所謂玄元間之關係，已大略可知也。

（丙）玄元之種類　玄元間之關係已明，最後吾人須將萊氏所謂玄元之種類，加以解釋。萊氏認為玄元可分為創造的與非創造的二種，而在創造的玄元中，復可區別為三種。所謂非創造的玄元，亦即神的玄元。此種玄元是一切存在及其要素之泉源。此種玄元，乃最基本，最崇高，唯一，無限而完全者。萊氏形容之曰：「吾人可謂此種崇高之實體，乃獨特，普遍而必然者，乃無何物可在其外而獨立者。此種實體乃可能的存在之一種純粹聯續，乃必無所限制，必盡量包含極多之實在者。」（四〇節）關於此種玄元之存在，亦即關於神之存在，萊氏有兩種論證：一為先天的論證，一為後天的論證。先天的論證，乃以神之可能而證明神之存在。神之存在，乃因神甚可能。萊氏曰：「由是，惟神（或必然物）有此特權，即如他是可能，他必須必然的存在。蓋物之不包含限制，不包含定因而不包含矛盾者，其可能性無物可以阻礙之，故神之可能性，本身便足以先天的說明神之存在。」（四五節）無限制，無否定，無矛盾者，換言之，即絕對完全者，即其有能性或完全性，即足以證明其存在。神為絕對完全者，故神必存在。是萊氏所謂先天的論證，實即本體論證（Ontological argument）之另一種形式而已。後天的論證亦然。後天的論證，即他們所謂宇宙論證（Cosmological argument）萊氏之後天的論證，乃以偶然物之存在而證明神之存在。萊氏曰：「但不久前，吾人曾經從後天的證明神。」繼

世間有偶然物之存在，而此等偶然物則僅能在本身中有其存在理由之必然物中獲得其究竟或充足之理由。」（四五節）蓋一物必有一物之存在理由如吾人追求一物存在之充足理由，則一物之理由在另一物，另一物又在另一物。均為偶然物，則均不能含藏存在之理由於本身。故必有一必然物（或神）之含藏存在理由於本身者，然後偶然物存在之充足理由可得。因而偶然物之存在，即足以證明必然物或神之存在。前一論證，乃根據矛盾原理（Principle of contradiction），後一論證則根據充足理由原理（Principle of sufficient reason）。有此兩原理，故有兩種眞理：一為推論眞理（Truth of reasoning）或必然而永恆之眞理，一為事實眞理（Truth of fact）。前一種眞理，其反面為不可能；後一種眞理，則其反面為可能。前一種眞理，可由分析而自明；後一種眞理，則分析結果，其充足理由必存於神。神已存在，由神之存在，乃有創造的玄元及創造品之存在。萊氏曰：「由是，惟神乃為基本的統一，或原始的簡單實體，而一切創造的或派生的玄元，則其產品也。此等玄元之有其生命，乃剎那剎那，經由此神聖性之不斷的閃爍（Continual fugurations）而來，受限制於創造品之容受性而已。此等創造品之要素，乃在其有限制。」（四七節）故一切創造的玄元，皆為神之產品。神以「不斷的閃爍」而產生此諸玄元。此等玄元與神之關係，有如陽光之與太陽之關係。此等玄元與神之區別，在神為無限制，而此等玄元則為有限制者。以故創造的玄元及創造物之不完全或有罪惡，其來源非神，而為彼等自身之本性。萊氏嘗曰：「因之，創造的存在其完全乃自神之影響而來，然其不完全，則自彼等自身之本性而來。彼等之本性為無限制則不能存在。創造的存在所以與神不同者，即在此點。」（四二節）神之不負宇宙內罪惡之責，而僅負宇宙內完全或善性之責。因神之創造宇宙，純出乎神之善性。此一宇宙乃一切可能的宇宙中之最佳者。構成此一宇宙者，實為此等創造的玄元。此等創造的玄元有三類：一為無意識的玄元，所以構成物質；二為有意識的玄元，所以構成生物；三為有理性或自覺的玄元，則所以構成人類。此三類玄元，均為有生命，有知覺者。萊氏曰：「如吾人欲以靈魂之名加諸一切，余適所解釋在一般意義上有知覺與欲求之事物，則一切簡單實體或創造的玄元，均可名為靈魂。但因情感異乎純然的知覺，故余認為對於僅有知覺之簡單實體，以玄元或恩得萊希之通名加之即足。至靈魂之名，則僅當加之於知覺較為清晰，而又有記憶相隨之簡單實體。」（一九節）故此三類玄元之別，僅為知覺明晰或混亂之程度之別而已。

以上吾人已將萊氏玄元論之要旨，加以闡明。茲當以所餘篇幅，畧述作者對萊氏此種哲學系統之意見。第一，作者認為萊氏所提出之玄元論，並不足以解答其哲學上之問題，亦即所謂眞全體與眞部分之調和問題。萊氏謂玄元各各不同，而又各各獨立，彼此不相影響。此可謂有眞部分。然如何能有眞全體？萊氏以玄元之聯絡成一系列

回答之。謂此系列中之各各玄元彼此間有微細之不同點，而此不同點，則不爲吾人之感官或想像所覺察，故此聯絡爲真聯絡。實則此乃世驅感官之聯絡而非真聯絡。蓋玄元與玄元間，如有不同，則此不同點縱不爲吾人之感官或想像所覺察，其爲不同自若也。此各各不同而又獨立之玄元，如何能構成真聯續與真統一，乃萊氏未加解決之問題。結果，萊氏之玄元論遂仍與原子論無異。第二，作者認爲萊氏之預定和諧說，亦不足以解決身心關係之問題。萊氏自謂此說足以對身心關係獲一「自然的說明之道」。所謂「自然的說明」，即異乎奇蹟的說明或神力的說明，亦即異乎一種機緣說。(Occasionalism 此機緣說認爲身心間之相應，乃直接以神爲原因。）但實際萊氏此說，仍爲一種神力的說明，仍借助於神力以解決其困難。身心間之相應，由於神之預先安排，或原始的統制。無神之原始的統制，則無法說明身心間之相應。此豈「自然的」說明耶？第三，作者認爲萊氏關於神之存在論證，固有問題，然其最有問題者，實爲神與創造的玄元之關係。萊氏謂一切創造的玄元，均爲神之產品，而神則以「不斷的閃爍」產生之。所謂「不斷的閃爍，」爲自由的？抑爲必然的？如爲必然的，則神之創造無自由，神不能有所選擇。稍此一「宇宙爲神所擇之最佳宇宙，」其說爲無稽。如爲自由的，則一切創造品之不完全或罪惡，不能不由神負其責。謂神僅負完全之責，不負罪惡之責，其說即與自由創造之意相違。是不論如何，萊氏之說，均進退失據也。略明三點，即知萊氏系統，固有困難。惟萊氏系統雖有困難，然萊氏在近代哲學上之地位，則無人能加以否認者也。

歐陽永叔治學之精神

繆鉞

世之論歐陽永叔者，或重其文采，或稱其史才，吾讀歐陽氏所著書，獨喜其治學有懷疑與批評之精神；蓋其思致精銳，理智開朗，於古書古事之可疑者，能批卻導窾，引證剖理，正千載相傳之誤說，而言時人之所不能言，不敢言，識與膽均不可及。故永叔之子發等所作先公事蹟（歐陽文忠集附錄卷五）謂永叔於「先儒注疏，有所不通，務在勇斷不惑，平生所辨明十數事，皆前世人不以爲非，未有說者。」

昔吾國文化孕育於先秦，秦皇滅學，古籍殘佚，漢儒修補掇拾，箋注講說，承先傳後，用力甚勤，而古書古事因漢人之說而致誤，蒙蔽後世千百載之人心者亦甚夥，故漢儒對於古代文化，可謂功罪參半。漢儒之說古書古事，其蔽有三。一曰僞古，二曰迷信，三曰迂曲。漢儒勇於信古，怯於懷疑，戰國諸子，託古改制，以爲其學說之根據，而漢人則認爲信史；周禮，易繫辭，爾雅等戰國秦漢間之書，漢人亦推爲周孔所作。一

唱百和，牢不可拔，而其中事實之舛午，情理之不合，舉不問焉。此篤古之蔽也。鄒衍之學，創始於戰國，滋衍於漢代，陰陽災變，五行休咎，錮蔽一世之人心，而讖緯之學興焉。以讖緯說經，妄誕百出，於是六藝爲志怪之書，而孔子變爲神人大巫。此迷信之蔽也。漢人尊經，以爲經者必有微言大義存焉，於是穿鑿以求，附會爲說，平易簡直之文，加以艱深繁蕪之解。此迂曲之弊也。漢儒固非盡如是，吾乃就其多者論之。故雖有謂周禮爲六國時書者，然終不若信周禮爲周公致太平之迹者之衆也；雖有謂繫辭爲易大傳者，然終不若信繫辭爲孔子作者之多也；雖有斥讖緯爲虛妄者，然終不若以讖緯解經者之紛紛也。後人讀先秦古書，多取資於漢儒之說，童而習之，皓首不察，今日距漢代二千載，而社會人士言先秦古書古事，承漢人謬說，不知其非者，比比皆是，其影響之巨可知矣。然自漢以後，歷代好學深思之士，亦時時揭其謬妄，追求本眞，而趙宋學者尤勇於獻疑，多所譏正，歐陽永叔生於北宋中葉，實爲開此種風氣之先者也。

歐陽永叔能懷疑，能批評，故常覺漢儒之說不可信，嘗曰：「自漢以來，學者多增三統之說以附六經之文，今所見者，特因漢儒之說爾。當漢承秦焚書，聖經未備，而百家異說不合於理者衆，則其言果可信歟。」（歐陽文忠集卷四十八武成王廟問進士策）又曰：「秦遂焚書，先王之道中絕，漢興久之，詩書稍出而不完。當王道中絕之際，奇書異說，方充斥而盛行，其言往往反自託於孔子之徒，以取信於時，學者既不惜犧牲詩書之詳，而習傳盛行之異說，世無聖人以爲質，而不自知其取捨眞僞，至有博學好奇之士，務多聞以爲勝，盡集諸說而論次，初無所擇而惟恐遺之也，如司馬遷之史記是矣。」（歐陽文忠集卷四十三帝王世次圖序）又曰：「自秦漢以來，諸儒所述，荒虛怪誕，無所不有。」（歐陽文忠集卷四十八問進士策）而其治學之精神態度，則與漢人相反，不篤古，不迷信，不迂曲。以下分述之。

惟其不篤古也，故自漢以來認爲周公孔子之書，而歐陽永叔疑之。其疑周禮也，則以六官之屬略見於經者五萬餘人，王畿千里之地，何以給之；又自秦以後，歷代多行秦制，鮮有用周禮者，夫立法垂制，將以遺後，如難行或不可行，則反秦制之不若，豈可信爲聖人之作。（問進士策）其疑易繫辭文言說卦，則謂其中多繁衍叢脞之言，與自相乖戾之說，如文言既謂元亨利貞爲乾之四德，又謂乾元者，始而亨者也，利貞者，性情也，二說相乖；繫辭之說八卦，既謂八卦之文出於河圖，又謂包犧仰觀俯察以作八卦，又謂卦出於蓍，三說相乖，故知其非一人之言，尤不可以爲聖人之作，乃學易者雜取以資其講說者也。（歐陽文忠集卷七十八易童子問）其疑爾雅也，則謂爾雅非聖人之書，考其文理，乃是秦漢間學者纂集說詩博士之言。（詩本義卷十）漢人所言古史，歐陽永叔亦疑之，其論史記所載黃帝以來古帝王世次，謂如細推之，則「堯之崩也，下傳其四世孫舜，舜之崩也，復上傳其四世祖禹；文王以十五世祖臣事十五世孫紂，而武王以十四世祖伐十

四世孫而代之王何其繆哉。」（帝王世次圖序）其論三統之說，謂「自孔子刪修六經與其弟子論辨堯舜三代之際甚詳，而於正朔獨無明文見於經者。」（武成王廟問進士策）自漢以來學者，因信古而泥古，夢想三代之盛，稱頌其時禮樂制度，而歎息後世之不復行。歐陽永叔則絕無此種迂腐之思，嘗疑古代禮制之煩，官不得安其府，民不得安其居，何暇修政事治生業；又謂井田之制，迂闊難行，故後世皆不用，王莽行之而民愁苦怨叛，以爲不便；又謂秦變三代之法，而自秦以下千有餘歲，襲秦之名不可改，三代之迹不可復，唐太宗名迹未嘗復三代之一二，而其治則幾乎三王。（問進士策）

惟其不迷信也，故以河圖洛書爲怪妄，（歐陽文忠集卷四十三廖氏文集序）作詩本義，於生民、思文、臣工諸篇力詆高禖祈子，后稷天生，及白魚躍舟大流爲烏以穀俱來諸怪說；於玄鳥長發兩篇則不取簡狄吞鳦卵生契及爲帝生商之說，曰「妄儒不知所守而無所擇，惟所傳而信從焉，而曲學之士好奇，得怪則喜附而爲說，前世以此爲六經患者非一也。」（詩本義生民篇）問進士策謂「子不語怪，著之前說，以其無益於事而有惑於人也。然書載鳳凰之來舜，詩錄乙鳥之生商，易稱河洛出圖書，禮著龜龍游宮沼，春秋明是非而正王道，六鷁鸜鵒於人事而何干，二南本功德於后妃，麟趾騶虞豈婦人而來應。昔孔子見作俑者，歎其不仁，以謂開端於用殉也，況六經萬世之法，而容異說自啓其源。」則於諸經所記怪異之事皆致疑焉。又上疏請刪去九經正義中讖緯之文，使學者不爲怪異之言所惑亂，（歐陽文忠集卷一百十二）修唐書五行志，不書事應，悉破漢儒災異附會之說。

惟其不迂曲也，故其說經務爲明白簡易，近情準理，說春秋始隱終於獲麟之義，則謂孔子得魯史記，自隱公至於獲麟，據其所得而修之，非別有微意深旨於隱攝及趙盾許止之弒君，皆據經廢傳，謂春秋書隱爲公則隱實爲君，而非假攝，書趙盾許止弒君則趙盾與許止實弒其君，非如傳所云譏不討賊與不嘗藥，皆取經中簡直之言，而不取傳中新奇可喜之論，謂傳「欲大聖人而反小之，欲尊經而反卑之，經不待傳而通者十七八，因傳而惑者十五六。」（歐陽文忠集卷十八春秋論及春秋或問）其論易也，則疑易繫爻辭[illegible]「險怪奇絕，非世常言，無爲（按此「爲」字疑衍）有訓故考證而學者出其臆見，隨事爲解，果得聖人之旨邪。」（歐陽文忠集卷六十五傳易圖序）作詩本義，於毛傳鄭箋迂曲之說，皆加以辨析，曰：「經義固常簡直明白，而未嘗不爲說者迂回汨亂而失之彌遠也。」（相鼠篇）又曰：「詩文雖簡易，然能曲盡人事，而古今人情一也。求詩義者，以人情求之，則不遠矣。然學者常至於迂遠，遂失其本義。」（出車篇）

歐陽永叔之疑古，皆[illegible]古史，皆以[illegible]實證之，以情理推之，因一篇之中，其說自相矛盾，而疑易繫文言非出於一人；[illegible]其[illegible]度之不能實行，而後世行之亦鮮有不敗者，遂疑周禮爲理想之書，[illegible]疑古代

一切禮制亦未必盡皆當時所實行者；因無崇古黜今之迂腐觀念，故稱讚唐太宗之治；因一本於理智，故破除所有古書中迷信怪誕之說；因信經文應簡易明白，故不取春秋三傳附會迂曲之解；因重訓故考證，故疑古人注周易者之多臆見；因本諸人情，故謂前人說詩者多失其本義。凡此種種，眞可謂撥雲霧而見靑天，在北宋時能有此卓見，彌足珍貴。歐陽永叔雖善懷疑，而並無妄斷，嘗曰：「先儒之論，苟非詳其終始而抵牾，質於聖人而悖理害經之甚，有不得已而後改易者，何必徒爲異論以相訾也。」（歐陽文忠集卷四十一詩譜補亡後序）又可見其態度之審愼，故其作詩本義，雖頗議毛鄭之失，然遇難解者，亦多闕疑也。

歐陽永叔說經史之種種特見，自不易爲當時人所欣賞，故慨然歎息曰：「余嘗哀夫學者知守經以篤信，而不知僞說之亂經也，屢爲說以黜之，而學者溺其久習之傳，反駭然非余以一人之見決千歲不可考之是非，欲奪眾人之所信，徒自守而世莫之從也。」（歐陽文忠集卷四十三廖氏文集序）蓋流俗之人，非識解愚昧，則思想懶惰，或二者兼而有之。惟其識解愚昧，故易信怪誕之說，而不能以理智照其誣妄；惟其思想懶惰，故易爲前人所蔽，而不能以明辨判其是非。是以眞知灼見，難覓解人，歐公之歎，固無足怪。茲舉兩事爲例。施德操曰：「歐公語易，以謂文言大繫皆非孔子所作，乃當時易師爲之耳。韓魏公心知其非，而未嘗與辯，但對歐公終身不言易。」夫文言繫辭雖自漢以來以爲孔子所作，然其中實多可疑，歐公所辨，極爲明晰。韓魏公既不能引證據理與歐公相駁辯，乃專憑主觀之見，深閉固拒，以不言絕之，此乃宗教之態度，非治學者所宜用也。困學紀聞卷一曰：「歐公以河圖洛書爲怪妄，曾子固云，以非所習見，則果於以爲不然，是以天地萬物之變爲可盡於耳目之所及，亦可謂過矣。」夫治學貴乎無徵不信，耳目所及，即徵驗所在，必信於此，始不至於誣妄。若以爲天地萬物之變非可盡於耳目之所及，推斯以談，則凡迷妄怪誕虛無之說，舉將信其實有而不敢斥其非矣。世人以文論，或並稱歐曾，實則曾子固之智慧遠不及歐公也。韓魏公曾子固皆當時號爲有學識者，而所見乃如此，其餘更不必論。然歐公於其所說辨之既明，自信甚堅，流俗之見，固非所計，故曰「自孔子沒至今二千歲之間，有一歐陽修者，爲是說矣。又二千歲，焉知無一人焉，與修同其說也，又二千歲將復有一人焉。然則同者至於三，則後之人不待千歲而有也。同予說者既眾，則眾人之所溺者可勝而奪也。」（廖氏文集序）是相信眞理正說終能爲人所贊同，而謬誤之見亦終有滌除之日，何其心安而識定耶。果也，自歐公之歿，迄今千載，公所論述，如周禮繫辭非周孔之書，河圖洛書乃怪妄之說，讖緯解經之不可信，漢人言古史之多可疑，均有人賡續研究，疏通證明，成爲定論，歐公之所以自信者終於不誣，而當時疑歐公之言者，乃適足以見其識解低暗不足以及此。可見學術一事，不繫乎一時之從違而自有千載之是非，潛研之士，愼思明辨，以求眞求是爲旨歸，古人之成說不能囿，而流俗之議更何足計哉。

地價的性質及其決定的因素

吳文暉

一、價格與地價

1. 價值與價格

價值可分兩種：（一）使用價值（Use Value）——即一種物品所具滿足慾望的能力，亦即通常所謂之效用（utility）。（二）交換價值（Exchange Value）——即一種物品與別的物品交換時所有的力量，或牠與別的物品交換的比率。使用價值與交換價值不同，例如水與空氣之使用價值甚大，但[illegible]稀少性故其交換價值等於零，而鑽石戒指之交換價值極大，但其使用價值甚小。使用價值存在於任何時代，交換價值則在交換經濟發生之後始告存在。今日為交換經濟非常發達的時代，通常所謂價值，殆指交換價值而言。

現代不特是交換經濟時代並且是貨幣經濟時代，現代一切交換都以貨幣為媒介，交換價值之以貨幣表示者稱價格（Price）。申言之，價格的定義就是一個單位的某物所能換得的貨幣數量。經濟學者據此定義特將價值與價格加以區別：（一）價值可用任何財富財產或服務表示之，而一物的價格則常用貨幣表示；（二）價值一詞可用於任何數量的物品，而價格則祇就一個單位而言。實際上，價值與價格都常以貨幣表示。在這種情形之下，價值等於價格乘數量，而一個單位的價值便是價格，例如一個廣柑賣十元，我們可以說這個廣柑的價值是十元，或其價格是十元，但我們不能說十五個廣柑的價格是一百五十元，祇能說十五個廣柑的價值是一百五十元。因為牠的價格是十元一個。

2. 地價之意義

地價可以指土地價值，亦可指土地價格。土地是有稀少性的，牠不特有使用價值，且有交換價值。我們如果討論土地對於人類的效用，那是說的土地之使用價值。我們如果說一畝田可以換二十担木炭，那是說的土地之交換價值。我們如果說一畝田賣三千元，那是說的土地之價格。我們可以說十畝田的價值是三萬元，但不能說十畝田的價格是三萬元，因為牠的價格是三千元一畝。通常所謂地價是指土地的價格。所以陶拉（H. E. Dorau）

與幸孟(A.G.Hinman)說：「地價係土地市場價格，即在公開市場上經過自由買賣的價格。」

3.預料原理(The Anticipation Principle)與地價

人類常預料將來之趨勢，預料對於土地估價有關重要，要充分了解許多土地問題，必須記着一點，就是土地價格包含預料的要素在內。一塊土地的賣價不祗包括現在土地役務的價值(Value of the service of Land)並且包括所估計的將來那些役務的價值。

預料這個要素在土地估價上的重要，或較甚於其他經濟物的估價，這主要地是由於土地的役務並不因重複利用而消失，且土地不能由人作為製造或再生產。因此從事估價及計劃土地利用時必須顧及將來，而預料土地將來之價格，將來之需要，將來之費用，將來之收益，將來是否有物可以替代土地之役務及其產品。

預料的原理中尚有一個重要之點，而適用於一切經濟行為的，即是人類對於現在的估價，較高於將來，凡將來的東西其價值須打折扣。人類之所以重視現在，輕將來，約有數因：第一現存的東西可以立即滿足我們的欲望，將來的東西無濟於當前的需要。第二現存的東西已為我們所有，將來的東西是否必為我們所有，乃在不可知之數，蓋天有不測風雲，人有旦夕禍福，故西諺云「手中之一鳥值得林中之兩鳥」("A bird in the hand is worth two in the bush")第三現在的東西可立即用作資本以事生產而獲利，對牠的估值自然較對將來的東西為高。第四，大多數人祗知「今朝有酒今朝醉」缺乏想像力與顧慮將來之理智，故每每對現在的東西估值過高，而對將來估值過低。

二、地價的形成及其種類

1.資本化原理與地價之形成

我們常說一畝地值多少錢，例如說值一百元，這並不是說這一畝地每年可得收入一百元。這一百元是代表一畝地的資本價值(Capital value)，這一畝地也許每年產生純收益四元，五元或六元。資本化原理(The Capitalization Principle)是連接這純收益與土地之資本價值的鏈環。

試舉一例以明之。某一塊地一年的出產，除支付一切費用外，還剩純收益五元，這每年的五元收益，代表投資在土地上的貨幣總量的利息。土地所有者今年期望這收入，明年也期望牠，年年都期望牠。土地所有者把他所期望的每年土地收益轉化為一整個的貨幣總量，這便是土地的資本價值，這個轉化(Transferring Process)的過程，便叫做資本化或資本還原。

可見土地之資本價值是由於土地能產生純收益，土地收益的核算是以某種利息率將土地之純收益資本化。這種核算過程，與其他資本價值的核算過程根本上並無差別。任何資本物的價值，也就是

物的純收入或獲利力的資本化，（A Capitalization of its earning power or net income）。

由此可知土地價值是由土地的純收益與利息率兩個要素來核算的。土地價值與純收益是正相關，就是純收益愈多，土地價值愈高。土地價值與用作資本化的利率則適成相反的趨勢，就是利率愈高，則土地價值愈低，反之，利率愈低，則土地價值愈高。例如一畝地的純收益爲五元，資本化率（The rate of Capitalization）爲五厘（5%），則該地價值爲一百元。若一畝地的純收益仍爲五元，而資本化的利率爲六厘則該地價值爲八十三元。又若純收益爲仍舊，而利率爲四釐，則該地價值爲一百二十五元。由此可以求由資本還原的公式爲 $V=\frac{a}{r}$ 在此公式中V是地價，a是每年的地租，（純收益）r代表流行的利率。

其次，倘若買者與賣者期望土地收入（地租）在將來可以增加，此種希望也將反映到土地的售價上，爲着把「預期的價值」（Anticipated value）從目前收入的資本還原裏分離出來，所以可把用上一公式所得出的那一部份地價，稱爲生產的價值（Productive value）把基於期望地租增加上所算出的部分，稱爲預期的價值。把以上兩種價值合併起來的公式如下：$V=\frac{a}{r}\pm\frac{i}{r^2}$ 在此公式中，i是預期每年增加的地租額。但因有時預期土地的收入是減少，故公式列有「±」與「—」二號。

2.地價之種類

地價可依不同之標準，而有各種的分類，略述如下：

一，依價值本質分類　地價可分爲兩種（1）收益價格——即本節第一目所述之土地的資本價值，亦即收益資本化所得的價格。（2）市場價格（Market Price）——即土地在市場上買賣的價格。土地買賣價格與收益價格，每不一致。土地收益價格，不過在地價決定上，爲其最低限度而已，並非即以此作爲該土地之買賣價格者。在實際之買賣，大抵比較此種最低限度，必以稍高之價格買賣，殆爲常例。欲明買賣價格高於收益價格之理由，請閱上章所述契約地租高於經濟地租之原因，以及本章第三節所述之影響地價變動的因素。

二，依土地分類　地價可分爲農地地價，市地地價，礦地地價，林地地價等等。

三，依估價用途分類　土地估價之最大目的有二：一爲征稅，二爲金融，因此地價可分爲：（1）征稅價格——這種地價係由政府估定，常有估得甚高之傾向，作爲地價稅，土地增值稅，遺產稅等之基礎；（2）保證價格——這種價格通常由金融機關估定，常有估得甚低之傾向，作爲放款的根據。

三、決定地價的因素

地價有收益價格與市場價格之分，上節第二目已有論及，收益

價格如何形成，上節第一目亦已說明。收益價格為市場價格的基礎，後者常較前者為高，茲將決定市場上土地的價格各種因素（包括影響土地收益價格的因素）分別敘述如下：

1. 土地收益　由上節所述，可知土地價值係來自其收益，收益與地價成正比，收益愈多則地價愈高，反之則愈低，所以收益變動地價即隨之而變動。根據調查，一九〇五年至一九二四年間我國蘇州一帶穀價高漲（穀價漲則農場收益大）各種地租增加（地租增加為收益增加之表示）地價因此亦有上漲趨勢，請閱下表（註一）：

地名	統計年份	穀價指數	錢租指數	穀租指數	分租指數	地價指數
江蘇崑山	一九〇五	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
	一九一四	一六二	—	一五七	—	二〇〇
	一九二四	二八八	—	二九六	—	三九四
江蘇南通	一九〇五	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
	一九一四	一五五	二〇七	一五五	一五五	一四六
	一九二四	二七二	二一六	二七二	二七二	二四九
江蘇奉賢	一九〇五	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
	一九一四	—	一四五	—	—	一二九
	一九二四	二五六	二六一	—	—	二〇〇
安徽東安	一九〇五	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
	一九一四	—	一五〇	—	—	一三三
	一九二四	—	二五〇	—	—	二〇〇

安徽宿縣					
一九〇五	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
一九一四	一五八	八〇	—	一五八	一二三
一九二四	二四六	一五三	—	二四六	二二〇

民國二十一年至二十四年間我國農產跌價，農場收益減少，故地價有下跌之顯著傾向：（註二）

第二表　批發物價及地價指數比較表

	南京市批發物價指數	二十二省地價指數 水田	平原旱地	山坡旱地
民國二十年	一〇〇	一〇〇	一〇〇	一〇〇
民國廿一年	九七	九五	九三	九四
民國廿二年	—	八九	八七	八八
民國廿三年	—	八五	八三	八二
民國廿四年	七九	八一	八二	八二

抗戰以來，土地收益增加，故地價亦上漲甚速。

土地收益可分為現實收益（Realized income）與未來收益（Future income）。現實收益雖為決定地價的基礎，雖為買賣土地者估計地價的一種根據，但地價與現實收益卻不一定有不可分離的關係。一塊當前尚無收益的荒地或未改良地，常常也要支付一定的價格甚至極高的價格去購買，這是因為此種土地雖未產生現實收益，卻具有產生極高收益的可能性。換言之，其未來收益也許極大，一旦此種土地被人利用，其潛伏的收益就可表現為現實的收益，所以某塊未用的土地只要其未來收益具有相當的確實性（例如都市近郊的荒地），便可和已使用的土地一樣取得價格。

通俗的人每將土地收益與地價的因果關係倒置，他們以為某人出資若干購買土地，便應取得若干收益以償其投資，故土地收益係由土地價格所決定。但經濟學的理論告訴我們這兩者的關係恰恰相反，以農地言，農產價格的高低，出產價值與生產成本的差額決定土地收益的大小。收益愈大則地價愈高，某塊土地儘管過去是高價購來，倘將來農產價格大跌不能補償生產成本，則地價必然跌落甚至毫無價值。

2. 利率　上節曾言地價是土地收益依照流行利率計算出來的，故利率與土地收益同為決定地價的基本因素。假定利率變動而土地收益不變，並且其他影響地價的因素（見後述）亦不變，則地價必隨利率的變動而同速率變動，但兩者變動的方向是相反的，即利率增高則地價減低，利率降落則地價上升。例如某地每年純收

益爲五元，若以行利率爲年息一分，則五元收益即等於五十元資本的利息，故該地價值即爲五十元，假土地收益不變而利率由一分降至五釐，則五元收益現在就等於一百元資本的利息，故該地價值便從五十元漲爲一百元，由此可見利率降低一半地價便高漲一倍。

地價在空間上與時間上的差異常可用上述的關係來說明英美的利率低，故其地價高，我國的利率特別高，故地租雖高，地價却較低，西歐的利率較東歐低，其地價較東歐高，再就時間上的差別言，利率隨信用制度及一般社會經濟的發展有減低的趨勢，因而地價則有增高的傾向，歐美各國近代利率降低甚劇，故其地價上漲甚猛。

3·貨幣價值 地價變動有兩種情形：（1）一般物價水準不變惟地價單獨變動，這是由於土地供需變動所致；（2）地價隨一般物價水準之變動而變動，這是由於貨幣價值變動所致。一般物價高漲是表示貨幣購買力跌落亦即貨幣價值跌落，幣值跌則地價高，反之貨幣價值高漲一般物價水準跌落，地價亦隨之跌落，一般物價水準之高低，通常以物價指數表示之，指數高即表示幣值低，因地價之高；指數低即表示幣值高地價因之低。根據調查南京市批發物價指數在十九年爲一〇〇，二十年爲一〇七，二十一年爲一〇四，二十四年爲八四，是即二十年以後物價指數不斷減低，而全市土地之平均價格在十九年爲五十八元，二十年爲六十一元，二十一年爲五十九元，二十二年爲五十九元，可見二十年以後地價亦不斷減低，惟地價變動落在物價變動之後。抗戰以來各地物價與地價均增加不已，據著者就中國農民銀行經濟研究處所發表之重慶西安衡陽桂林曲江蘭州六市零售物價指數加以綜合計算三十二年上期（一月至六月）該六市物價平均較二十六年上期增高八十六倍，而據中國農民銀行土地金融處調查三十二年上期該六市各種土地地價較二十六年上期增高二十八倍至四十倍，又北碚巴縣皋蘭鬱林四縣農地價格在三十二年上期較二十六年上期計增二十六倍至五十倍，可見地價高漲較物價爲落後。詳見下表（註三）

第三表 重慶西安衡陽桂林曲江蘭州六市物價與地價指數及北碚巴縣皋蘭鬱林四縣地價指數比較表

		二十六年上期	三十二年上期
六	零售物價	100	8,689
	商業地	100	3,962

市	住宅地	100	3,837
	園圃地	100	2,759
	農用地	100	3,040
	空曠地	100	2,988
四縣	水田	100	5,065
	旱地	100	4,105
	園地	100	3,258
	山地	100	3,005
	荒地	100	2,550

由上表可見四縣農地價格較六市市地價格增漲爲速，此或因農產價格飛漲使農地收益突增之故，就農地與市地價格合併觀察，則地價高漲較物價高漲落後，此爲常見之經濟現象。但抗戰初數年不論市地或農地，其價格高漲均較一般物價爲速，迨至第四，五年後地價高漲始行落後，且有日益落後之趨勢。市地方面試以重慶西安爲例：詳見下表（註四）

第四表　重慶西安二市歷年地價及物價指數比較表

26年上期＝100

		商業地	住宅地	園圃地	農用地	空曠地	零售物價
重	27年	328	3[illegible]2	4[illegible]8	1[illegible]5	3[illegible]0	128
	28年	589	631	703	350	346	207
	29年	920	1,325	1,251	790	661	637

重慶	30年	1,227	1,832	1,634	988	1,211	1,758
	31年	1,894	2,341	2,205	1,795	2,676	5,018
	32年上期	2,800	4,287	2,215	2,180	2,867	8,085
西安	27年	134	202	353	370	517	149
	28年	220	267	403	451	634	251
	29年	406	619	664	795	1,173	534
	30年	897	1,332	870	1,021	1,353	1,370
	31年	2,722	3,737	1,761	1,830	1,950	4,922
	32年上期	6,447	7,366	4,993	5,086	5,256	11,650

由上表可見重慶西安自抗戰以來地價指數與物價指數均增高不已，且兩市地價上漲程度，都是二十九年及以前較物價為速而三十年及以後則均較物價為慢。抗戰初幾年市地價格高漲之所以特速，大概係因前方人民向後方遷移而致都市人口激增之故，此可由住宅地與園圃地價格上漲較速以見之。

農地方面試舉廣西鬱林縣為例，該縣歷年各類農地價格指數及農民所得與所付物價指數有如下表：（註五）

第五表 鬱林歷年農地地價指數及物價指數比較表

	各類農地價格指數	26年上期＝100				物價指數	26年＝100
	水田	旱地	園地	山地	荒地	農民所得物價	農民所付物價
27年	168	217	246	150	225	108	149

28年	323	343	446	215	375	135	224
29年	791	875	1,224	370	525	376	405
30年	1,418	1,630	2,115	657	810	878	861
31年	2,218	2,015	2,556	820	1,085	2,504	3,832
32年上期	3,065	2,92[illegible]	2,944	1,200	1,400	10,377	8,083

由上表可見三十年及以前農地價格高漲較物價爲速，自三十一年及以後則地價高漲遠落物價之後，[illegible]。

抗戰以來地價與物價高漲，不過有時快有時慢，其爲不斷增高則一。而其根本原因是通貨膨脹貨幣價值跌落。

4.地稅　以上三者都是影響地價最基本的較直接的因素，此外還有許多較次要的較間接的因素，這些因素或影響於土地收益或影響於土地之需要與供給從而影響於地價。

現在先說地稅對地價的影響：

上面曾說土地價值來自土地收益，這所謂土地收益並不是指地主由佃戶方面所收取的地租應該是指地主實際得以享用的純收益。地稅是國家對土地所有權所課的賦稅，地主要從地租中扣除一部分去支付地稅，所以地稅愈高地主自己所能夠享用的地租餘額（純收益）愈小，土地買賣的價格只能以此純收益爲標準，如果超過這個標準，則買地的人是不願付那高價的。例如地主出租土地一畝，每年收取地租七元，繳納地稅一元，其所得之純收益爲六元，若某人要購買這塊土地，他當然只願以每畝六元的純收益爲標準而支付地價，所以土地買賣時的價格必先扣除地稅資本化的價額，僅依純收益資本化的價值。由上所述可知地稅的變動會影響地價的變動，地稅增高則地價減低，地稅低則地價高，成反比例的變動。如果地稅增加到等於全部地租，則土地純收益等於零，從經濟的觀點，理應無人願意出資購地，於是地價等於零，土地所有權乃成有名無實，等於土地收歸國有。

地主是否可用提高地租的方法，將增加的地稅轉嫁於佃戶呢？如果地稅增加若干，地主亦加租若干，兩者增加的速度完全相等，則地稅雖增，土地純收益仍可維持不變，地價亦不致受何影響。但地稅能否轉嫁於佃戶，須視以下各種情形而定：（1）若地稅係一種設

爭地租，租額已達最高限度，再加租無人承佃，則雖加課地稅亦無由轉嫁於佃戶。若租額未達此最高限度，則增稅將趨於轉嫁。（2）若租額由法律規定最高限，並嚴格施行，而實際地租已達此限度，則加稅後不能轉嫁，未達此限度者，得轉嫁。（3）在農業繁榮農產價昂之時，佃農的利潤甚大，將互爭租佃，於是增稅易於轉嫁，反之，佃農利潤微薄，則不易轉嫁。（4）地稅如由佃戶繳納，於訂立契約時由地主酌減租額以補償之者（英國行此法）則在契約未滿期前，所增之稅勢必歸佃戶負担。由此可知地稅能否轉嫁於佃戶，情形甚為複雜，因此我們能否藉加累進稅率以壓低地價，須視情形而定。

以上主要地是說明地稅如何影響於土地收益從而影響於地價，此外地稅又可對於土地供給發生影響，因而影響於地價。例如對閑地徵收特重的稅率（我國土地法即如此規定），可使閑地急於利用，以增加土地之經濟供給，因此可使地價不能上漲。

5.土地改良　上面曾經說過，改良地亦可有一定的價格，這種地價是最典型的地價形態，因為地價是純粹的經濟地租，以當時流行利率而資本化的價格。但現代的土地多已經改良，土地改良的意義甚廣，如開墾（包括伐木、破土、清地、平土、種種等）排水、灌溉、築池塘、植樹、建屋、施肥料等等，這些土地改良工作，都需要費若干勞力資本，改良費投下後，即與土地混合而不易分離，（尤以農地為然）故在土地出賣時必需索取相當的價格，因此改良費亦為地價構成因素之一，所以已改良地的售賣價格，除經濟地租資本化的價值外，普通還包括改良費這個因素，土地改良可以增高土地的生產力，增加土地的收益，故可提高地價，土地改良所增加的生產力與土地本身原有的生產力混在一起成為一體，故已改良地的地價普通只能根據其全部的常年收益去計算，按地價稅原理只能對素地（未改良地）地價徵稅，但農地的素地價值不易計算，所以地價稅實施於農地困難較多。

土地改良可使地價高漲的事實甚多，例如民國三十一年六月陝西漢中褒惠渠落成放水後，當地每畝地價從以前的四百元增至一千四百元。

土地改良固可提高被改良地的價值，但在另一方面，如由開墾（土地改良之一種）而增加的新耕地面積相當廣大，即土地之經濟供給相當增加，反能使周圍的地價上漲速度和緩，甚至還能使周圍地價暫時跌落。

6.人口　土地是商品的一種，其價格的變動亦與一般商品同樣受供需法則的支配，但土地與一般商品有一個絕大的差異，就是後者為可再生產的人為物，前者為不可再生產的自然，因此一般商品供給量的多少，可由人力去決定，而土地的物質供給是固定不變的，（滄海桑田一類的變化可以忽略）祇有經濟供給可以伸縮。基於這種事實，所以土地價值有別於別種經濟價值（註六）我們研

究。土地價值的變動可多從需要方面着眼。第一個影響土地需要的因素是人口數量的增減，人口增多，土地生產物的需要增加，需要容身之地亦增加，於是土地利用的範圍擴張，利用的集約度加深，地租因此增高，地價乃隨之而上漲。反之，人口減少，需要減低，地價亦落。徵之史實，人口有漸增的趨勢，所以地價亦有漸漲的傾向。近世以來，人口日集都市，故市地價格上漲極速，例如上海地價，自一八六九年至一九二七年間，增加四十餘倍，倫敦地價，自一八七〇年以後，每年約增加七百六十萬鎊。現代各國各地區人口密度高低之不同，亦反映於地價高低的差異，例如埃及尼羅河兩岸，因人口密度甚高（每方公里在兩百人以上）其地價竟超出美國小麥地帶的地價三十倍左右。比利時荷蘭人口密度居全歐洲第一位及第二位，故其地價亦居第一二位，土耳其人口密度最低，故其地價亦最低。中國之內地價之高低，亦與人口密度有密切關係，例如中國八大農區之人口密度與地價有如下表：

第六表　中國八大農區人口密度與地價（註七）

地帶與地區	每方英里耕地人口密度（一九二九——一九三三）	每英畝地價（一九二九——一九三三）
小麥地帶	一、四四七	一七元
春麥區	一、一一〇	八
冬麥小米區	一、三〇七	一一
冬麥高粱區	一、六一〇	一八
水稻地帶	二、三七〇	一一
揚子水稻小麥區	二、二九六	二四
水稻茶區	二、七七六	二八
四川水稻區	二、二八八	三一
水稻兩穫區	一、五三三	五三
西南水稻區	一、五五五	四三
全國	一、九四九	二四

由上表可見我國各農區人口密度高低與地價高低有密切之關係，惟水稻兩穫區的關係較不顯著耳。

7，人民購買力　人口數量增減固可影響地價漲落，人民購買力的變動，對於地價變動的影響尤爲直接與具體。試從兩方面言之：

（1）自時間方面言，人口雜日增日集，土地之需要日殷，但若人民購買力每況愈下，則地價亦不得增高。人民購買力之高下，常表現於物價指數，地價與物價指數之關係極爲顯然，大抵物價指數增高或因貨幣購買力減低，或因人民購買力增强，而地價隨之騰貴。如物價指數減低，即貨幣購買力增大，或人民購買力減小，地價隨之低落。例如芝加哥某區一九一三年至一九二〇年，批發物價指數由一〇〇增至二二六，而地價指數亦由一〇〇增至一八五，又自一九二〇至一九二二年，前者由二二六跌至一四〇，後者由一八五跌至一七〇，美國貨幣購買力尚甚穩定，其物價指數增減，主要由於人民購買力之增減，可見人民購買力漲落，地價亦隨之漲落。

（2）從空間方面言：中國印度有許多城市，其人口密度不低於歐美城市，其土地稀少程度相同，但中印地價較歐美低得多，其中一重要原因，即爲中印的購買力較低。我國上海，其人口密度不下於歐美各大都市，但其地價較德國漢堡低百分之二十五，上海最高的地價，如黃浦灘南京路口，不過三十萬至五十萬兩一畝，而在倫敦鬧市的中心，不及一畝之地，價值三百萬兩，美國地價較歐洲尤高，在紐約最優之地每畝需合一千五百萬兩。造成以上各國地價差異的因素雖多，但人民購買力及購買習慣之不同，不能不說是一個重要原因。將來如各國購買力及購買習慣漸趨一致，則各國地價之差異必將減小。

再者，本國本地人民的購買力固與地價有關，而外國外地的購買力，亦能影響於本國本地的土地價格。例如本國產麥，能運至外國暢銷，則本國麥的供給，不致過多，麥價不跌，土地的收益豐優，地價亦可增漲。若外國人民不復購買我麥，則麥價必跌，而種麥的土地，亦將減低其價値。

8. 土地投機 土地投機是商業上投機之一種，投機的要義約有以下幾點：

（1）購買之目的不在自己使用，而在圖謀利潤，簡言之，是爲賣而買，漲價後再行賣出；（2）對於買入之物不變原形不經加工轉賣出去；（3）所欲獲得的利潤，不是普通的利潤，而是超額的利潤過分的利得；（4）所冒的風險極大，類似賭博；（5）取得高利的手段，在壟斷居奇操縱市價造成急劇的價格變動從中取利。

土地投機雖爲投機的一種，大體上具有上列各特點，但牠與一般商品的投機比較却有若干不同之處：（1）一般商品是人爲的產物，其供給量可隨市價的高漲而增加，供給大增則市價便趨不穩，以致跌落，投機家雖可利用此種價格漲落取得漁利，但漲落的週期極短，漲價的程度有限，投機家屯積居奇操縱市價的力量也就受到限制。因此投機利潤不能過高，但土地的供給量却有一定不能用人力增減，只要人口增加，對土地的需要增加，地價就會上漲，更加以投機家的大量購買緊握不賣，縮小市場上的土地供給，而增加的速度

自然更大了。經濟循環固可影響地價變動，在不景氣時地價也會下跌，但這只是短時間的變動，就長期趨勢觀察，地價總是有繼續上漲的傾向，尤以市地為然，土地投機家有鑒於此，所以不怕地價跌落之受損失，資本愈大者愈可多買，買到之後即可緊握在手，長期不放，時期愈久，漲價愈甚，利潤愈大，甚至於一般商品不但短期內價格漲落甚劇，且就長期趨勢觀察，其價格有繼續下跌的傾向，因為一般商品的價格在長期內，係決定於生產成本，生產技術愈進步，成本愈低，價格愈跌，土地則不然，其價格不決定於生產成本，而決定於土地收益及流行利率，長期間內土地收益是增加的，利率是減低的（其理由見上）所以地價是上漲的，這種趨勢，使土地投機的風險大大的減低，賭博的色彩大為減退，因而土地投資家，競相購地不賣，以促地價高漲，坐獲厚利。（2）第二種使土地投機與其他商品投機不同的原因，是土地之物質特性與一般商品不同，土地不似其他商品（如糧食棉紗等）之易於損壞，及需用儲藏費，所以土地投機家不怕囤積期長，而受損失，正因大量長期的囤集，減少土地之經濟供給量，以抬高地租，抬高地價，增加利潤。

由上可知土地投機對於地價有極大影響的方面有二：

（1）投機家之目的，在希望將來增價，而不在現在的收益，故購買土地時，願應低收益，不化的利率，而以較高的價格購進，如一時購地者多，因需要忽增，更能促地價高漲。（2）投機家購買土地後，既不使用，又緊握不賣，以縮小土地的經濟供給，故益促成地價的上漲。

9.工商及交通業　工商業發達，一方面人口集中於都市，市地價格增高，一方面農產物的需要增加，因農產可供工業原料，工業繁盛，則需要原料增加，商業發達可使農產之國內及國外市場擴大，需要增加。農地價格亦因之上漲。工商業國家的地價較高於農業國，此為原因之一，某一都市地價之高低更視工商業之盛衰而定。

交通運輸業對於地價亦有重大影響，交通發達，可使以前未能利用的土地而今得以利用，又可使物產易於運銷，且運費減少，而增加土地的純收益，因此地價趨於高漲，交通運輸對於市地價格的影響尤極顯然，凡交通便利之區，其地價必高，無車馬經過之地，其價必低。

10.政治的及社會的因素　以上所述均為決定地價的經濟因素，此外尚有許多政治的及社會的因素，亦可影響地價的漲落，略舉如後：

（1）政治　政治愈清明，治安愈良好，則生命財產愈安全，土地收益愈可靠，地價因之趨於上漲，英美民主國家地價高漲，此不失為原因之一。

（2）天災人禍　天災人禍愈頻仍，土地收益愈不可靠，地價必趨跌落，戰區及災荒之區，地價必賤，可為明證。

（3）其他　重要的一個因素，是土地所有權附有那些特權，本

書第二章第四節已詳論此種土地之社會的特性，至於此特性對於地價的影響，伊利與魏爾文曾有扼要的說明如下：「無論何處只要土地除經濟理由外，還得再行搜尋其社會的理由，則由此所造成的地價似將較之僅自經濟的基礎上買賣為高，在一八五九年渥金尼、亞大學的塔克爾（George Tucker）即以此為其觀察的理由之一。他說「可引人注意的是土地的報酬包括市鎮的房屋與地基在內，總是比較資本的平均利潤為少，一部分是由於土地投資較大的安全性，另一部份則因其能比動產給予所有者以更多的對社會的影響，這是為一切人所看得見並認識出來的。」在其他國家中，此類經濟以外的原素在決定地價上時常比純粹的經濟原素更為重要。」（註八）

（二）主觀的因素：以上所論的種種決定地價的因素，大抵都是存在於土地買賣者之支配以外的客觀的因素。此外尚有幾種主觀的因素亦可影響地價。例如（1）偏愛：譬如某地產曾為偉大人物所居住，購買者可因愛慕心理而願出遠高於平常的價格購之。（2）好感：譬如某宅地的形勢優良，風景優美，交通便利，購買者可因發生好感而願付高價購之。（3）迷信：我國風水之說甚盛，凡所謂風水良好的宅地或墳地賣者必索高價，買者亦願出高價購之。

（一）中國經濟年鑑二十四年續編（商務）租佃制度章，或拙著中國土地問題及其對策（商務）第六章。

（註二）農情報告七卷四期及統計月報第[illegible]期。

（註三）六十六市零售物價指數，係著者根據中農經濟統計三卷六、七期合刊（卅二年七月）所載材料計算而得。各種地價指數見中國農民銀行土地金融處編中國各重要市縣地價調查報告附錄第一、二表。

（註四）各種市地地價指數係著者根據中國各重要市縣地價調查報告附錄第一、四表所載材料計算而得。零售物價指數見中農經濟統計三卷六、七期合刊。

（註五）各種農地地價指數係著者根據中國各重要市縣地價調查報告附錄第十四表所載材料計算而得。至物價指數則見中央農業實驗所農業經濟系編鄉村物價彙報第二十號（卅二年一月）。

（註六）參閱Geiger, G. R., The Theory of Land Question Ch. II "Land Value"

（註七）Buck, J. L., Land utilization in China P. 37, 352

（註八）Ely, R. T. and Wehrwein, G. S. Land Economics P. 101

司開洛述戰爭與史學

楊聯陞

一九四三年十一月二十日哥倫比亞大學的司開洛教授（Robert Livingston Schuyler）在一個學術研究促進討論會上宣讀了一篇講稿，講稿題目是戰爭與史學（War and Historiography）。這篇講稿，後來（一九四四年一月）在美國哲學會會議錄第八十七卷四號發表。全文分爲五段，除了報告事實以外，有些關於一般趨勢的討論，很值得注意。現在撮譯成三節，以供國人參考。

一、一般史料之破壞與保存

爲方便起見，可以把史料分成兩種，就是一般史料同關於戰事本身的史料。這次戰爭，對於一般史料最大的影響，同以前的戰爭一樣，就是破壞。由戰爭爆發到今日因軍事行動而損毀的檔案的總數量，現在還不能作確實的估計。轟炸破壞最甚的一個例子，是英國南非公司關於南羅台西亞(Southern Rhodesia)的記錄。這個地方本歸南非公司管理。一九二三年，公司把治理權移交英王，隨着把大批檔案由非洲移到倫敦。一九四一年五月，德機轟炸倫敦，這一批檔案完全化爲灰燼。

在歐洲被佔領國家之中焚燬檔案的數量非常可驚。一九四〇年五月十六，法國政府聽到前線總崩潰，決意逃出巴黎。這天早晨，外交部的職員，都脫掉上衣，把大批的秘密文件，從窗口拋出去，在兩個院子裏分別燒燬。後來火越燒越大，幾乎控制不住，只好把消防隊請了來，還招引了幾千人來看着火。

波蘭的京城華沙被圍之時，檔案也受了很大的損失。波蘭外交部的記錄，自己燒燬了一部份。歐洲各大城市，在遭受德軍蹂躪時，圖書損失都不小。德國政府倒並沒有採取什麼整個的焚書政策，對於佔領者有用的文件他們是要保存的。不過，他們將來撤退的時候怎麼樣呢？德國人退出那波里（Naples）的時候，把意國皇家學會圖書館在那裏的收藏全部燒燬。這種例子要是繼續發生，眞叫人不寒而慄。

歐洲的圖書館，遭空襲而毀壞的，非常之多。只以英國而論，據一九四一年夏天的統計，當時重要的圖書館，全部破壞或損失甚重的已有二十五家。雖然重要的手寫本同罕見書籍，在轟炸以前已經移送他處，有些孤本史料，還是免不了遭劫。

從另一方面看，這次戰爭也促進了幾種保存檔案的運動。上次大戰時，因爲廢紙的需要，檔案犧牲了不少。這一次大家對於這件事，比較注意。英國的記錄協會（Records Association）在一九三九年九月，已經在報紙上發出通告，請公私各家，對於收藏的文件，加意保管。這個協會本身，對於這方面的工作，非常努力。

這次大戰爆發之前，歐洲的各檔案保管處同圖書館已經開始有所準備了。慕尼克會議暫時把局面弄得輕鬆了一點。可是大戰一爆發，移送就紛紛開始。英國的檔案，保存得比較最完整，就是下手下得早的緣故。

美國在加入戰爭前一年，也已經開始準備。珍珠港事件爆發不久，國會圖書館的寫本同珍本，就都還送到安全所在。一九四一年春天，美國組織了一個文化資料保管委員會。國會圖書館同國家檔案處都參加，各州差不多都有分會。保管最重要的一個方法，就是「縮影」（Microphotography）「縮影」的好處，是當時少出貨多，而且佔的分量輕，地位小。最初計劃的時候，縮影以英國資料為限，洛氏基金會（Rockfeller Foundation）捐助美金三萬元，交給美國學術機關評議會（American Council of Learned Societies）辦理。後來又增加了十萬元。自一九四一年初開始，到這一年末，共照了差不多二千五百萬頁極重要的英國史料。

二、大戰史料與大戰史之編著

一談到這兩次大戰的史料，就容易想到近代史資料之豐富。現在這個時代簡直不可不說是紀錄時代了。上次大戰時，在美國有差不多兩千四百個機關替政府收集各種史料。美國現存檔案之多，只舉：一例國家檔案處收藏的外僑產業保管局（一九一七－三四）同外僑產業局（一九三四－四一）的檔案，攏起來已有一萬一千八百三十二呎，一哩多長。

現在像英美這種國家，保存文件，已成習慣。以前歷史家大聲疾呼，請大家保存史料，特別是社會史料。現在公私機關都照他們的話做了，史料堆集，何止如山。保管人簡直要懷疑歷史家怎麼能利用這些材料了。有一位教授說：「即使有冬煖夏涼的屋子，歷史家怎麼能安安靜靜的坐下去檢查這麼多的史料吶？」在歐洲，有人已經想到沒用的材料，可以作有計劃的銷燬。可是小心的歷史家還是覺得很難過，因為破壞紀錄等於剝削後人對於過去的知識。

無論如何，現在美國大家注意的，還是保存，不是銷燬。比方米尼蘇打州，就有一個戰史委員會，負責收集米州參加這次大戰的各種文件。北開羅林那州有好幾個地方，也都有負責保管戰事檔案的專員。

一九四二年三月四日美國成立了一個戰時行政紀錄委員會，由國會圖書館，美國學術機關評議會，國家檔案處，美國歷史協會，美國政治科學協會，美國公共行政學會等機關聯合組成，特別注意戰時行政方面的發展。

一般的說起來，歷史家所根據的材料，往往不是為寫歷史預備的，現在大家收集現代史料，都存着一個這些東西將來要變成為史料的心思。這個變化，在史學方面恐怕是很重要的。

美國現在關於戰事記載的收藏最大的兩處是耶魯大學的「戰爭文獻」（Yale Collection of War Literature）同司丹福大學的「胡佛圖書館」（Hoover Library on War, Revolution and Peace）耶魯的收藏，始於一九三九年九月關於上次大戰的紀錄很多。重要的宣傳公報雜誌等差不多都在。對於零碎的傳單短期的刊物，尤其注意。這種東西好像過眼雲煙，要沒有人保存，很容易就會消滅的。這個圖書館關於美國上次參戰前各方面的宣傳品，關於人民自衛防空同美國各種救濟組織等的記載，都有大量的收藏。

胡佛圖書館更在耶魯收藏之前。本意是專藏關於上次大戰的文件。可是從一九三九年九月以後，也開始徵集這次大戰的各種記錄。有一部分，圖書館已經收到，可是大部分還在發生戰事的各國收藏着，等戰事結束才能轉運。對於各國政府的記載，及各種思想陣營，都很注意。

關於撰寫這次大戰的歷史，海軍部已[illegible]莫利孫教授（Samuel E. Morison）為海軍少校，負責編寫海軍戰史，陸軍方面，組織尤為龐大，陸軍學院歷史部擬用的計劃，在一九四二年三月已經通過，後來稍有改動。全部計劃是非常精細的，只以軍械一部而論，關於輕兵器，野戰兵器，防空兵器，機械兵器等，每一部分都要出二三十萬字的大書。全書的意思是要為史家同軍事學者留一部勒成定論詔示後人的戰史。

至於寫定美國在這次戰爭的全史，美國各大學術機關也預備聯合組織一個戰史國家委員會，動議雖早在一九四二年十二月，現在還在籌備期間。

三、兩種史觀—現實的看法與歷史的看法

近來有些學者的意見說歷史的主要責任，不在於釋古，不在於得過去事實的真相，而在於予人以有用的教訓。大戰以來，這種思想似乎更為蓬勃。說起來現實的看法（present-mindedness）同歷史的看法（Historical-mindenss）的爭執，實在是史學上一個難題。

現實的看法，自洛賓孫（James Harvey Robinson）提倡「新歷史」以來，似乎頗為得勢。巴恩斯（Harry Elmer Barnes）承繼洛氏之說，在他的西方文化史（The History of Westem Civilization）中曾說：「歷史除了能令讀者用比較聰明容智的眼光觀察現實以外，別無意義。」可是也有人主張歷史的看法，例如約翰生（Henry Jamson）在他的「史教」（Teaching of History）之中說：「歷史直溯發展，不能不包括與現代無直接關係的事實。歷史的基本問題是，對於當時如何如何，而不是對於現在如何如何。」

多數的時代人物，往往認為歷史的看法，不過是迷戀骸骨，認為過去的事實，除了供今人參考之外，絕無價值。這種看法往往使人妄說，時代扭曲史實。已故中古史家圖特（T. F. Tout）對於這種錯誤，曾經說過：『我們對於現在事實的自然的關切，使得我們在研究中古史的時候，特別注意現在的問題。我們所尋求的，往往是對於我們自己很重要的事，而不是對於他們很重要的事。』

不過，這種現實的看法，還是為一般人所尊信，特別是主張「新歷史」的學者，社會科學家，教育家，政論家之類。這種看法與所謂社會演進的看法，往往合為一體。對於提高國民對公家服務的精神實在有很大的貢獻。但是從歷史哲學方面看，這種趨勢，助長一種概念，說歷史知識只是在能夠幫助了解現社會時，才有價值，這麼一來，時報式的歷史，就汗牛充棟了。

說我們自己是歷史上諸時代的繼承人，是不錯的。可是要假定那些時代，都是為他們的繼承人而存在，就說不過去了。過去人的行為，思想，感受，自有其重要性，並不是只是給我們作開路先鋒的，我們在空間中說，不是世界的中心，在時間上說，也不是歷史的結尾。每一個時代，不過是前浪後浪相繼起伏中之一浪。有人說我們這個地球，不過是一個星球偶然迸出的石火。這個看法，比起認為這個世界的創造是有什麼神聖使命的看法，也許還合理一點。我們現在好像還沒有理由假定這次戰爭是烏託邦的前奏曲，以後全人類就都會像神話裏的王子和公主大團圓以後，老那麼快快活活的過太平日子。歷史的看法大約不會長期的被人忽略吧。

孔翰士近著「民族主義的概念」述評

吳保安

本書著者孔翰士（Hans Kohn），捷克斯拉夫的歷史學家。少年時，曾經參加猶太人的復國運動。後來遊歷近東，著「近東民族主義」兩卷。這幾年流寓美國，曾數度來哈佛授課，頗以善論史事見長。他的講稿和文集之類，多半由哈佛印行，其體例不求嚴整，在學院派的史家之中，或少見推許；但其善者往往警闢過人，立論皆從近代歷史及思想中演繹而來，於簡要中看出才識。這本新出的「民族主義的概念」（The Idea of Nationalism: A Study of Its Origin and Background 一九四四年麥美倫公司出版）據著者序，是他二十年來對於這個問題用功的成績之一部。將來他還要續寫一本，書名「民族主義的時代」（The Age of Nationalism）。因此，我們現在評述他的準備及其關於民族主義研究的一部。這種未窺全豹的評述，對於著者有時是不易公允的。如有過論，也只好等他第

二本書出版後再補正」。

本書共分八章七百三十五頁。論述的範圍，起於綜貫全部的西洋歷史。第一章爲引言，分析民族主義的性質。著者謂民族主義並非本諸人性而有，它只是一種歷史產物，緣歷史的條件而產生。此所謂歷史的條件，依著者之意，一爲統一的國家組織，一爲思想上的理性主義，一爲民權學說，一爲中產階級的興起。而這些條件，直到法國大革命時才發展成熟。於是著者便以法國革命爲這兩本書的劃分線。還本已成的書只在論述法國革命以前的民族主義的起源與背景，故名其書曰「民族主義的概念」。還有一本未成的書，據其序文之意，大概將重在論述此後各民族運動的歷史，推究它如何成爲百年來歷史上的主要力量，故也預名其書爲「民族主義的時代」。這種看法怕頗爲著者構思之累，關於這點我們在下文中將有關說。

第二章敘述的是以色列和希臘。著者的意思，以色列人的民族概念憑寄託於其宗教思想。就民族主義言之，他們的宗教思想有兩點很重要：一點是說上帝曾與他們訂約，以他們爲上帝的選民。以其爲選民故的自覺較其他民族爲優越。一點是民族彌賽亞思想，以爲上帝曾賦予他們犧牲救世的使命，這使命的完成，便是他們民族發展的終極。故個人對於此使命的責任，同時便是他對於上帝的責任。對民族的効忠，也就是對宗教的効忠。這種宗教思想便成了他們民族意識的憑藉。

希臘人的民族概念卻無此鮮明。著者僅能指出，在柏拉圖的共和國和亞里士多德的政治學裏面包含所謂希臘人與野蠻人的對照的看法。然而古希臘人始終未曾成就一個民族國家的組織。德爾斐神殿和奧林匹克運動集會也只是很微弱的民族結合的象徵。所謂希臘人與野蠻人的對照，文化上的意義並不下於種族上的意義。後來希臘文化隨著亞歷山大的兵鋒向當時的所謂世界擴展，許多往日的野蠻人都成爲希臘人，這種由於種族意義的對照是更其淡漠的了。

在這一章中，著者對於希臘人與以色列，也就是猶太人的文化有很生動的評述。他說希臘人生活在空間，希臘人的感官是眼睛，他的世界是知覺的世界。他們的美學境地是和諧的是平勻節稱的空間結構。他們要予不可形象者以形象，在無窮中劃出有窮，予之以邊緣界畔。柏拉圖的理念世界便是一個勻稱地羅列着的理念的有限空間。猶太人反是，他生活在時間，他的感官是耳朵，他的世界是聽覺的世界。上帝對於他不是一個有形象的神，而是一種聲音，一種無窮的召喚。他的藝術不在塑型，而在讚美詩，在時間之流中綿延無盡。他不能見到空間的有比例的調勻的結構，他只聽到召喚，這召喚可以引致一種意志，使他茹辛受難而不辭。於是他們會有那種命定論的歷史思想。這些話雖或不免過於執持一端，但著者以猶太人爲猶太文化進一解，我們卻以爲是很可發人深思的。

第三章述羅馬與中古的帝國思想。在第二章的末尾，著者已經說明猶太的民族宗教如何因救世思想演為人類的宗教，又已說明希臘政治思想如何因亞歷山大帝國的建立演為斯多亞派的世界主義。這二者與羅馬帝國的規模相表裏，至中古遂成為敎皇帝國與神聖羅馬帝國二元的一統主義。著者寫這一章，其要點只在反映民族主義並非出於人性之說，因為在歷史上就曾經有過一個時期，西歐的文化世界不知民族主義為何物。這時期便是由羅馬帝國迄中古末期的一千多年。

第四章述文藝復興與宗敎改革。著者並非說這兩種運動的本身是民族主義的，但說它們却有培植民族主義的作用。文藝復興重振了古典學術思想，因而也重振了古典時代的以個別國家而不是以一統天下為對象的政治理論。馬基亞維里的政論便是在這種趨勢下產生。宗敎改革傳播了聖經自由閱讀的風氣，因而也傳播了舊約中以色列人含有民族意識的選民觀念。加爾文和稍後的克倫威爾的民族彌撒亞思想也緣此而起。這兩種潮流渙然相遭，遂使中世紀敎皇帝國一統主義的權威蕩析殆盡，為後來民族國家的發展開闢了道路。

第五章述集權國家從君主到民主的歷史演變。此章敍述以法國為中心。路易十四時代的一統的法國，其表現於政治方面的是呂啓留的中央集權政策，於經濟方面的是戈爾白的重商主義，於宗敎方面的是加里坎（Gallican）的國家政敎一源之說。著者謂這些歷史現象為君國主義（Etatism）而非民族主義。他說民族主義的興起，須以人民全體為國家的核心，非若君國主義之以王朝為核心。換句話說，便是它有待於民權主義的發展。於是著者接下去用很長的篇幅來論述民權主義，一面分析它哲學上理性主義的依據，一面舖陳洛克盧梭等人民約論的內容。這些都是後來法國革命自由平等博愛口號的張本。而法國革命，著者即以為是一種民族覺醒。這覺醒也有一種使命，這使命乃以法國為先覺，把人權的福音傳播給人類，使各個國家都成立自由的民主政治。著者從以此為開明的民族主義。他這種見解，在第四章附論英國清敎徒革命和第六章論美國革命時，也都有同樣的發揮。他反覆說明英美的清敎徒們如何自許為一種新以色列人，又如何以傳佈人權學說為使命。因此我們可以看出，在這前後幾章之中，著者在思路上有一個線索。他以為以色列人的民族概念與英美法革命中的民族概念是一脈相承的發展。在理論上，前者有依上帝意旨而訂的契約，後者則有依人的理性而訂的契約；前者有救世的使命，後者則有傳播人權福音的使命；前者的使命以人類為對象，後者的使命也以世界各國為對象。在這一脈相承的發展之中，文藝復興和宗敎改革是一個轉捩。由於這個轉捩，往古的民族概念才從悠悠中古的長夜醒來，演為他所謂西歐的開明民族主義。

第七章的標題爲「舊世界的騷動」，以德國爲敘述的中心。著者先論德國文學的興起，從後來赫爾斗(Herder)以語言爲民族要素的理論立一根據。接着便敘述普魯士的集權運動和由西歐輸入的開明主義。前者破除了一統帝國的幻夢，使人民的政治感情轉而繫注於即將興起的民族國家；後者解放了神學加於思想上的鉗束，使學術思想注於人間世俗的問題。於是有了赫爾斗這類研究民謠民俗的人，他們從方言歌謠裏發現了所謂民族精神，這種概念受了狂飆運動和宗教上虔信主義(Pietism)的培植，變化而爲政治思想上的浪漫主義。在浪漫主義者的心目中，民族成爲一個超個人的神秘有機體，其本身爲一目的，它有超個人的意志。過往的歷史皆爲民族的生命史，英雄的紀念碑，帝王的陵墓，詩人的故里遺蹟，則皆此生命史中的光榮紀錄。這光榮的生命維繫住人民對於崇高力量傾慕的感情，它代替了上帝，成爲信仰膜拜的中心。這種信仰一日與普魯士的軍國主義相遇合，便演爲德國人近百年來在歷史上所表現的民族至上權力至上的精神。所以著者說德國的民族主義和西歐的開明民族主義有別：西歐的基於理性，基於契約，德國的基於感情，基於歷史；西歐的注目於開明的未來，德國的仰慕於光榮的過去；西歐的着重個人自由，德國的着重國家權力。我們如果放下所謂開明民族主義這個名詞是否確當的問題不論，這些論斷都是極精當的。末尾一章，分別敘述歐洲其它各國民族覺醒的歷史，對於本書可以說只是一點餘緒，我們覺得是不必一一覆述的了。

上文綜述全書要義已竟，現在我們要略加評論。上文說過，著者把英美法的革命皆認爲是民族的覺醒，這些革命對於民主自由的爭求，以及許多自由主義者對於世界各國普遍建立民主政治的理想，則皆認爲是這民族覺醒的內容，謂之爲開明的民族主義。於是他才在論民族主義的著作裏，娓娓不倦的陳說洛克，盧梭，傑弗遜，邊沁，穆勒的學說。這種看法，不僅於著者一人爲然，海斯(Hayes)所著「民族主義的歷史發展」以及英國皇家國際問題學會合著的「民族主義」，也皆有類似的論調。我們覺得這種說法在思路上有點混淆。依我們看，歐洲歷史從中古的統一主義破裂後，幾個主要國家的歷史發展有着一個共同的形式：初爲君主的集權統一，建立民族國家的基礎；後來集權流爲專制，才繼而有中產階級的民權運動。這種歷史發展，在各國並無時間上的一致。從集權方面說，英國十六世紀的亨利第八可以比之於法國十七世紀的路易十四，渥爾賽主教(Cardinal Wolsey)也可以比之於呂塞留主教。從民權的方面說，英國十七世紀的清教徒革命可以比之於法國十八世紀的大革命，克稜威爾可以比之於拿破崙。文藝復興和宗教改革對於這種歷史發展的作用是前者產生馬基亞維里式的君主，後者產生加爾文門徒的胡格諾派的諾克斯派的和清教徒派的民權思想。宗教改革帶來的契約之說與誅除暴君之說(Tyrannicide)，其影響更

於它的選民之說。易言之，它的民權主義的色彩重於它的民族主義的色彩。清教徒和法國革命就其對宗教改革的關係來說，主要的也是民權思想的紹承和發展。它們所要爭取的，是以法律爲後盾的個人權利與自由，而非以權力爲後盾的民族權利與自由。因爲英法的民族國家早於君主集權統一中獲得鞏定，已經不成爲爭取的對象了。所以洛克和盧梭也只是爲個人的權利與自由立說。他們書中所用的Nation或People等字並不相當於十九世紀德國民族主義者所用的 Volk。他們的 Nation 乃由個人結約而成，是一種維護個人權益的工具，這工具不合用時，便可以毀約而解散。它並不是自然長成，它可以支使個人來完成它的意志。它不依個人的理性而組合，也不依個人的理性而解體。盧梭的「共同意志」雖有類於德國人的所謂「民族意志」，但這也只是表面上的類似。盧梭的「共同意志」乃是集個人意志而成，其理論上的作用在限制最高權力，非個壓迫個人的政府。它的基礎仍舊是個人主義而非民族主義。因此我們以爲清教徒、法國革命在歷史意義上都是民權運動，其發端都爲人類而非民族。如果就它們所代表的思想立名，則平常所習用的個人主義、自由主義、人道主義等等已很恰當。我們不能僅僅因爲這些革命之中也有所謂全民自覺的使命便說它們是承襲以色列的民族思想。我們要追問這種自覺的使命究竟是什麼。如果這使命是人格的保障而非民族的生存發展，則我們則不能稱之爲民族主義。不能稱之而強稱之，雖然冠以「開明」「自由」這類的形容詞，在我們看也是徒然增加思路上的混淆。

著者上面所說由君權而民權的歷史發展上的共同形式，自然是在英法兩國表現得最爲完整。德國只有那半截，它有普魯士的集權統一，但還沒有等到一個有力的中產階級來倡導民權運動，它的歷史便向另一個方向轉換。在這本書著者並沒有把這共同形式顯明地揭出來，所以他在一氣敘述從希臘以色列經英法革命而歸結於所謂開明的民族主義之餘，才轉筆說到普魯士菲特列大王的集權政策和赫兒斗的民族思想。他只是太執着於法國革命是所謂西歐開明民族主義發展成熟的看法，要把德國的歷史判劃開來，認它是一種非開明的民族主義的發展。其實普魯士霍亨索倫的集權運動也就是英國都鐸和法國波旁的集權運動在歷史的趨向上並無重要的不同。德國在菲特列大王之後，如果不是集權統一遭遇到拿破崙戰爭的破壞，繼新康德等的自由思想也可以與後來在佛蘭克福開會的中產階級相結合，演爲類於清教徒和法國革命的民權運動。在這些地方英法德的歷史，其共相足以掩蔽其殊相，潛藏着這個共相向前演進，十九世紀激盪全歐的以民族爲有獨立意志的思想或可不致在德國發生。我們這樣分析，只在說明近代的民族主義，並非出於由君權到民權的這種歷史發展，它有另一種的歷史來路，而這些來路，與著者在引論中所標舉的幾個民族主

義的歷史條件是很不相同的。

照我們看著者在引論中所舉的都是民權主義發生的歷史條件。對民族主義說並不十分確切。第一，民族主義的發生，並不一定由於有統一國家它往往產生於未統一的國家，尤其在它的統一運動遭受外力阻遏之際在統一國家至上之下，要爭取的是個人的自由平等；在未統一國家外患憑陵之下，要爭取的是民族的自由平等。前者需要民約之說為其依據，後者則需要民族意志之說為其依據。洛克盧梭之生於十七十八世紀的英法，而赫兒斗費希德之生於十八十九世紀的德國，皆不是偶然的事。我們只要把德國進行統一時所遭遇的艱難情形弄清楚，則民族主義發生的歷史背景也就可以明白了一半。其次民族主義的發生也並不由於理性主義。從理性主義，可以有牛頓依據自然律的宇宙秩序，也可以有洛克的依據個人理性的政治秩序。民族主義者的中心思想在於建立民族意志或民族精神之說。這個意志或精神在於它本身的生存發展。它的存在是神秘的，可以直覺知，但不可以理性知。因此它的理論基礎是反理性主義的，所以它能和虔信主義與浪漫主義牢牢相結。概括點說，十八世紀是物理學的世紀，物理學的世界是平衡有秩序的世界。它表現於政治思想的，是個人間自由權利的均衡，由法律為之保障，這法律便是個人依照理性寫下來的契約。十九世紀是生物學的世紀，生物學的世界是優勝劣敗的世界。它表現於政治思想的是民族間的生存競爭，這競爭以權力為之後盾，這權力便是民族求生意志的發皇。民族主義者之所以遐稱叔本華的生命意志和尼采的權力意志之說，這當中思想上的連繫，我們以為也不是很偶然的。復次，民族主義也並非由於民權主義。這在上文中我們已反覆說過。著者所以說民權主義有助於民族主義的發生，只在於它可以喚起羣衆的政治覺醒。不過羣衆的政治覺醒不一定起於求個人自由的民權運動，它可能起於求民族自由的民族運動。著者只是太看重前一點而已。最後，民族主義也不一定由於中產階級的興起。十八九世紀德國民族主義的思想祇是少數知識分子要求建立民族國家的呼聲，與他們結合的並不是中產階級，而是普魯士崇尚軍國主義的地主階級。德國的中產階級在彼時還未長成。到十九世紀之初，他們所企求的也還是受法國影響的民權主義，直到佛蘭克福議會失敗之後，普魯士地主階級在統一運動中有了新的歷史作用，民族主義乃為此後德國政治發展的主潮。我們在上一段中說近代民族主義的歷史來源與著者在引論中所說的不同，便是根據這一段中的分析論斷。

行文至此，或者有人要說：十九世紀的英法是統一的民主國家，也正當中產階級理性主義的民權思想全盛之世，然而同時卻有顯著的民族主義的傾向；可見著者之論不為無據。關於這點，我們的看法卻不如此。我們以為彼時英法國家威勢正遭遇外界新興統一國家的有力競爭。這種競爭對於英法的作用，亦猶之外患對於進行統一

時的德意的作用。它很易引起國民的民族情緒。這種民族情緒與民主政體並不一定有因果上的關聯。十六世紀的英國和十七世紀的法國卻還沒有形成民主政體，然而亨利第八與教皇之爭，依利沙白與西班牙之爭，路易十四對鄰國的天然疆域的要求，都引起國民很濃烈的民族情緒。其次，就思想史上的線索來說，十九世紀的英法中產階級之所以傾向於民族主義，我們認爲也並非因爲受了理性主義的民權思想之影響，而是因爲受了對民族史蹟加上浪漫的渲染的歷史思想之影響。這個說法當然非數語所能盡，在目前爲解或人之疑，我們姑且就這樣簡略地一說。希望將來有機會另寫一點東西，來專門討論近代史學與民族主義的關係。我們或者要和海斯教授等人辯難：我們要指出，十九世紀英法民族思想的表現，不在邊沁等人的自由主義，而在幾位民族史家的皇皇巨著。

著者以法國革命爲近代民族主義時代的開端，從紀年的意義上說，是可以無疵的。如果也從主義的意義上去立論，那就不免看左了歷史。我們在上文說他以法國革命爲劃期的看法是爲其構思之累，便是指這點說的。但這本書也很有它的好處。無論從布局或從取材來看，都可以看出著者用力之勤，看出他有通史之才的抱負。在個別問題上，有許多地方的論斷，也是極精警極成熟的。我們祇惜爲篇幅所限，不能一一舖陳，須待讀者看原書時去尋索了。

——三十三年八月，劍橋。

穆萊評傳（書評）

張其昀

是書原名「自由之心，穆萊與其友人」（Free Minds, John Morley and his Friends）美國尼克波克夫人（Frances W. Knickerbocker）著，一九四三年哈佛大學出版，全書二八〇頁，定價美金三元七角五分。

穆萊爲英國維多利亞時代之文豪哲士，以政論家而兼爲政治家。逝世以後，忽已二十餘年，傳記之作已有數種。是書係美國尼克波克夫人，述穆萊本人及其至友之著作六十餘種，擇要提玄，夾敍夾論，訂爲十章，詳述穆氏一生各時期各方面之貢獻。著者論穆氏組織用力至勤，而富於想像力，能傳其神態，雲移水流，瀅瑩可誦，實爲衡論人物之一部佳構。爰述其犖犖大端，以資介紹。

穆萊於一八三八年（清道光十八年）十二月二十四日生於英國蘭開州（Lancashire）之黑窰（Blackburn）。蘭開州一帶爲英國工業發祥地，以棉織業著名。穆萊族人即以經營紗布爲業。穆萊早年肄業牛津大學，離校後至倫敦，投身於新聞界，卒散售文於報章雜誌以自給。其時生活自感清苦而寂寞。穆氏初至倫敦在一八五九年，（咸豐九年）適爲達爾文物種原始與穆勒羣己權界論同時

問世之日，一示科學方法，一示批評精神，知識之闡明與社會之正義兩爲表裏，是爲十九世紀思想史中至可紀念之一年。（頁四〇）尤以邏輯名學一書（一八六四年出版）鼓動人心，因邏輯入文化之結果，不特藉爲正確思想之法門，抑且恃爲改造社會之工具。（頁四四）新思潮澎湃直前，其於當日有志青年自有莫大之感召。

居英京數年，漸著令譽，至一八六七年（同治六年）穆萊繼路易士（G·H·Louis）之後主編雙週評論，（Fortnightly Review 實爲月刊）直至一八八三年（光緒九年）穆氏當選爲國會議員始輟業。以一年僅二十八歲之青年記者，接辦一生氣索然之刊物，十五年間，寖成爲英倫最有勢力之論壇。斯刊編輯方針，文字必須具名，文體須深入淺出，旨在使淵思之哲人，謹嚴之學者，以是刊爲媒介，立於街頭，與衆共曉。（頁一一二）尤注意於自由思想與自由探討，發揮無畏與獨立精神，而不自囿於一政團一學派之喉舌。（頁七九及八一）穆勒，白芝浩，斯賓塞，赫胥黎輩，皆曠代名流，在當時均常川執筆，眞知卓見，隨時流露於楮墨間。（頁五七及七九）穆萊至友哈理孫（F·Harrison）於一八七一年撰文有云：「吾人所希冀者，爲英國人士感情之洗鍊，器識之陶養，使社會心理漸臻成熟，則改革之舉自有水到渠成之效。政治革新，必須先有心理上之準備，舍此無他道也」。（頁八〇）其後格蘭斯敦內閣時代政治與社會諸多改革，率由斯刊爲之倡導。（頁九一又一六六）例如一八八四至一八八五年國會改組法案（Reform Bill）使選舉權自一階級而漸移於全民族，雖屬大勢所趨，迹其淵源，則穆萊在一八六七年九月所撰「自由之方案」一文（The Liberal Program）實爲其先聲。說者謂「十九世紀雙週評論之在英國，猶十八世紀法國之有百科全書派」。（頁七〇引勃雷著進步之觀念一書 J·B·Bury, The Idea of Progress 頁一六三，一六四，一九二四年倫敦出版）其地位可以概見。

英國麥美倫書局（Macmillan）曾請穆萊主編英國文苑叢刊，（English Men of Letters）所出諸書無過於穆萊自撰之「柏克傳記」一書。（Life of Edmund Burke）是書由一八七六年第九版大英百科全書中穆萊所撰之柏克傳擴充而成。柏克爲十八世紀英國政治家與政治思想家，又爲散文大家。在穆萊觀之，以實驗方法與科學精神應用於政治研究者，柏克可稱開山之祖。（頁一一九）柏克嘗謂個人判斷是非之能力與行善去惡之決心，爲代議政治之根本，本固邦寧，惟賴此耳。柏克之世，正値美國獨立與法國革命，人類史上之大潮流，反映於柏克風發雲湧之雄文，而光芒燄燦。柏克嘗爲北美殖民地人民張目，謂政治家之論政，不應僅爲政府着想，而當爲被統治之人民謀福利。（頁一二〇）其於法國革命運動，雖抉發其流弊與罪行，以爲英國之鑒戒，但謂革命精神有如宗教，其涵義爲「民吾同胞」之崇高理想。穆萊之柏克傳記，注重歷史意識，於時代與思想之關係最所究心，（頁一一七）文筆亦極動人，穆萊爲主張

文以載道之文人，而非以文學爲志業之文學家。世或稱之爲「業餘文人」（Literary amateur）（頁一七八）但以至性流露，有清新之朝氣，令人怡悅。論者推之爲傳記文學最高作品之一。拉斯基教授謂郭沭柏克之著作，尚未見有過於穆萊此書者。

十八世紀法國思想界之中心人物，服爾德盧騷與第德洛三大哲人，穆萊均有論著。「服爾德傳」於一八七二年脫稿，翌年續成「盧騷傳，」至「第德洛與百科全書派」一書（Diderot and the Encyclopaedists）則成於一八七八年。穆萊稱服爾德之學說爲十八世紀之文藝復興，由根深蒂固之教會與虐政中而獲智識之解放，由舊轉新，法國文化遂得更生。牛頓所倡科學上之歸納法，與洛克所倡哲學上之常識論，均爲服爾德思想上之源泉，穆氏特表而出之。（頁一四七）盧騷於社會宗教與藝術均有單刀直入之見解，但至十九世紀中葉英人心中幾已淡忘。穆氏之盧騷傳解釋民權學說甚有精采。卡萊爾嘗稱其書。穆氏又指示後來共產黨宣言所受民約之影響。（民約論曰人之初生原爲自由，無所牽制，奈社會處處張羅網以待之。一八四七年共產黨宣言有云，全世界工人們聯合起來，快把鎖銬解除了。）盧騷之說雖有可議之處，但謂「欲享自由須先守法」實爲不刊名言。民約論已成爲歷史上之紀念碑，但盧騷另一書曰愛米爾（Emile）宛如墨瀋甫乾，是書爲兒童之憲章，其論教育與民治之關係，注重人格修養，並昌言從行動與經驗中以求學習，下開杜威一派之教育學說。第德洛輩所編纂之百科全書，不僅爲當時新知之總滙，亦爲革命思想之晨鐘。此派主旨謂「人性本善，世界堪成樂土，舉世所以有罪惡，皆不良之教育與制度所釀成。」（頁一六三）上述三大哲人，皆尙理性，重常識，主寬容，贊人道，實爲十九世紀中葉新思潮之先知先覺。穆萊仰慕前賢，如飢如渴，殫心力以窮其源泉。穆萊主編雙週評論歷十五年之後，斯刊不特蔚爲英國之國論，且成爲歐洲思想第一流之論壇。（頁一一二）

穆萊平素不輕發言，如有所言，則吐辭琅琅，清晰而有風韻，引人注意，又以久著文名，故一八八三年初入國會，即嶄然露頭角。同年自由黨在黎芝（Leeds）舉行大會，氏任主席。至一八八六年氏參加格蘭斯敦內閣，任愛爾蘭部大臣，爲當時政府要職之一。初穆氏於一八六七年第一次遊歷北美，親見紐約城中愛爾蘭移民因饑饉被壓迫之故，航海西來，其於英人皆懷仇恨。穆氏力言愛爾蘭問題應有改絃更張之道，此乃愛爾蘭之權利與英國之義務，以前虐政者宗教之干涉，佃戶之困窮，皆英帝國之恥辱，亦其危機所在。（頁九〇）既入閣爲大臣，主張別設愛爾蘭議會，與英倫國會分立，格蘭斯敦支持其議，而終未獲本黨之贊助，二人聯袂下野。至一八九二年，格氏復起，組閣，穆氏亦回任原職，仍自勉爲愛爾蘭人之友，表同情於自治運動。一八九四年辭職，重理著述。一八九八年格氏逝世，穆氏潛心理董其平生事迹，一九〇三年「格蘭斯敦傳記」一公世，寓衷章於論斷之中，

爲傳記文學之鉅著。一九〇五年康丕爾班內曼(Campbell Bannerman)組閣，延穆萊爲印度部大臣。其於印度問題，承柏克之遺教，以爲「政府應爲全民而存在。」英印關係當爲一種信託性質，非可以之爲聚歛之具。(頁一五十二)在穆氏任內，印度政府縱經改造，俾漸納民選分子。一九〇八年康氏去任，愛斯葵士(Asquith)繼之，穆氏仍聯任。一九〇八年改爲樞密院大臣，晉封子爵，補入上議院。自歐戰爆發，穆氏退隱鄉里，撰「回憶錄」二冊，一九一七年出版，至一九二一年全集刊佈。氏晚年與哈代(Hardy)並稱英國文壇祭酒。一九二三年(民國十二年)九月二十三日歿於溫布來頓(Winbledon)，享壽八十五歲。

穆氏反對軍國主義與帝國主義，致被小英倫人(Little Englander)之別號。英國歷代外相，絕未有以小英倫人或反帝國主義者側身其間，此爲內閣之傳統(頁二二八)。普法戰爭德國全勝，歐州大陸之均勢既被破，遂引起英帝國主義之熱心。狄司雷利(Disraeli)於一八七〇年演說，標榜不列顛爲長駕遠御之精神。方其繼格蘭斯敦當相，歸購蘇彝士運河之股份，並維多利亞女王以印度女后之尊號，均爲帝國意識之四徵(頁五五八)及一九〇三年南非戰爭發生，穆萊則自反對謂「以世界之至强，征此小國，戰勝不足爲榮，此實大錯。即使在英帝國中添一新省份，仍屬大錯。」又謂「余願對此戰爭稍出微力。」穆氏晚年，躬歷歐洲大戰，爲窮究戰爭之原因，於軍國主義之潛在動機，在晚年著作中論列特多(頁三六六)。惟際此血與淚之世界，穆氏並無悲觀失望之聲調。氏深信各民族果能了然於實賴之理與互助之益，科學與技術所授予之權力，人類終能利用之以善其生。(頁三一七四)又謂公平正直之法律觀念，實爲英國文化命脈所在，印度人對於自由之要求，在一種意義言，亦始非由於密爾頓，柏克，麥考萊與穆勒等哲人之教澤所致。(頁三六五)知己知彼，推己及人，爲大政治家之風度。國家可以無需宗教，若示之以公理，寄之以同情，天下決無不能辦好之事。穆氏回憶錄論及宗教，謂世界宗教雖有不同之方言，不同之面目，然眞心則只有一顆，此心維何，即悲天憫人之懷抱，正義人道之公心是也。(頁六九)

穆勒約翰長於穆萊三十二歲，二人爲忘年交，其個性與理想頗多類似之處。穆勒深通歷史與名學，承洛克以來之經驗學派，實事求是，注重證據，不尚權威，而崇理性。以人事爲本位，以閱歷輔學問之所不逮，知人性之尊嚴，而必以自修自律爲根柢。其自由學說務明羣己之權界，俾社會紀綱不因過度自由而趨於紊弛。倡導教育尤重貧民教育與女子教育，繫心於平民生計之改善。(頁一〇六)學者稱之爲事功主義(Utilitarianism)。穆勒學說影響極大，塞治威克(Henry Sedgewick)有言「十九世紀五十年來英國劍橋大學門牆以內之思想家，其勢力舉不足以與一門牆以外之穆勒相抗衡。」(頁四一七)穆萊於穆勒推崇備至，常以獲遂追陪之願，引以自豪。(頁五四一)穆萊

以爲歷史者究極言之無非爲心智之發榮滋長，觀念乃事實之所緣起。（頁五〇五一）嘗著「調和論」一書（On Compromise 一八七四年出版）謂社會組織因時而變，與時偕進。自由一辭非抽象之玄談，實隨時代而異其涵義，每一時代均須重下定義，奮力追求而獲得之。十九世紀之下半期，英國承平日久，中產階級視英國爲最快樂時代中最快樂之國家。（頁五六）穆氏之說，依理性爲準繩，持樂觀積極之精神，但非傲然自足，不眩於維多利亞時代繁榮與進步之幻想，以爲倘無不憚不作之精神，則進步亦不可期。（頁四九）穆萊於事功主義亦抱同調，不以沈思而昧實務，極深研幾而繇於庶物，兩者兼備一身良非易易。顧穆氏雖重行事，但不欲以成敗論英雄，與卡萊爾之英雄崇拜論究當分別觀之耳。（頁一九〇）

穆氏主編雙週評論之時，嘗考察蘭克州與約克州之工廠區，與廠主及工人談話，其日記發表於月刊者，予人以深刻之印象。（頁八六）嘗謂民族之力在於工人。（頁一二三）工人之興起爲十九世紀之主要運動，而因無限制之競爭與正統之經濟學說，使工人生活爲之降低。（頁八八）雙週評論自期爲工人之益友，穆氏諸友咸以工人生活之改善爲最迫切之社會改革，工人不能僅以一階級視之，凡從事工作之人即係民族之本身。（頁八九）但穆氏反對以個人自由完全[illegible]官府手中，個人有無可移讓之神聖權利，非任何外力所能消滅。（頁二[illegible]二五六）其說與拉斯基教授頗有出入之處。穆氏不欲因嬰浴水之污，併盆中嬰兒亦棄之耳。（頁一七〇）穆氏健談而富風趣，於任何問題，時而危言，時而詼諧，輕重疾徐，恰到好處。愛斯葵士首相嘗謂言談之美，穆萊居首。（頁六五）初識穆氏者每感其謹嚴而冷雋，迨相處日久，愈覺其溫厚而可愛。（頁六二）其所作政論及文學上哲學上之批評，貢獻宏多，忠於道義，真誠流露，浩然而無畏，廓然而未見其瑕疵。穆氏嘗謂「吾人需光有過於熱」。（調和論之語，頁一九〇）穆氏之文，清麗有力，光焰逼人，故能躋於領袖羣倫之地位。

哈代有言，穆萊倘能屏絕政務，則當代吉朋（Gibbon著羅馬興亡史）非異人任。而惜其中年以後，不克專心學業，用其所長，不然其所造當不止此。（頁二二六）然英國領袖人物之素志，原以政事重於文學。（頁二二七）穆萊自述其大學生活，師友過從之益不下於講習。（頁三九）牛津大學之傳統，在培養君子之風，非以誦讀爲能事。穆萊常言，「惟有自由之心方能迎新真理，亦惟自由之心方能使人勇敢。」晚年自稱，「以余之性情言，爲一謹愼之保守派，積以學養，乃成爲一穩健之自由主義者，及人情世故閱歷更深，余實爲一澈底之革命家。」（原文爲Radical或譯急進派）何其言之藹然而有味也。穆氏於青年愛護備至，其主編雙週評論，於倫敦有希望之青年作家，汲引不遺餘力，其自撰之柏克傳即尤爲青年所愛讀。一九〇八年（光緒三十四年）穆萊年已七十，被舉爲曼徹斯德大學名譽校

長，穆氏引為殊寵，於校務至為關懷，又推愛及於女同學，至今該校還有穆萊圖書館以資紀念云。（頁二七〇）

民國三十三年除夕草于哈佛大學